

Bruson

Etude socio-ethnologique sur les relations humaines
dans un village de montagne

par
Daniela WEINBERG

Traduit par M^{me} Madeleine Florey-Perraudin

En souvenir de M^{me} Simone Perraudin-Bochatay

Qu'ils viennent seulement voir si on n'est pas bien ici, et mieux ici que dans leurs bureaux, mieux que dans leurs prisons, mieux que dans leurs rues. Mais ils ne pourraient pas venir, même s'ils le voulaient: c'est trop haut pour eux et trop perché, ces juges, car c'est vieux, ces messieurs du gouvernement, car c'est noué de rhumatismes, ces gendarmes, car c'est trop bien nourri... Je leur dirais: la montagne, c'est la liberté...

C. F. Ramuz, Farinet.

PRÉFACE

Bruson, le beau village dans la montagne, entre les mains d'une ethnologue ?

J'ai eu peur un instant ! Le savoir retenu entre les doigts d'une citoyenne du Nouveau-Monde, pour être tourné et retourné mille fois, comme s'il était possible à l'œil humain, fut-il américain, de voir tout ce que Bruson retient en lui de formes, de couleurs et de saveur.

J'ai eu peur, car si Bagnes est un Valais miniature, Bruson est un monde.

Un monde divinement dosé.

Un monde de courage et de volonté.

Un monde de travail et de patience, de peine et de joie.

Presque un univers résumant toutes les circonstances de la vie.

Et j'ai eu peur que cet univers, si riche et si précieux, ne devienne un champ d'éprouvettes, un laboratoire où l'on décompte, pèse, mesure, analyse, puis juge.

Conduit ainsi par la crainte, je me suis hâté de lire M^{me} Weinberg.

Mais, ô surprise bienheureuse, non seulement j'ai reconnu intact Bruson, le beau village dans la montagne, mais j'ai trouvé dans l'impresionnant travail de M^{me} Weinberg ce qu'il ne m'avait jamais été possible de voir avec des yeux habitués, ce qu'il ne m'avait jamais été donné de sentir et de comprendre avec un cœur presque collé depuis toujours aux gens et aux choses de cet univers de courage et de bonté.

J'ai appris le bien que peuvent faire les instruments de la science quand ils sont dans des mains animées par le cœur et l'esprit.

Le lecteur, le curieux du passé et des coutumes, l'ethnologue, le sociologue qui s'intéressent au sort d'un village de montagne, sous toutes ses formes, trouveront dans l'œuvre de M^{me} Weinberg une très riche analyse.

Le Bagnard, le Valaisan, ainsi que moi, dont le cœur et l'esprit collent à cette matière analysée, trouverons qu'il est possible à un cerveau, fut-il américain, de comprendre et d'aimer quand il regarde avec les yeux du cœur.

J'exprime ici ma très vive gratitude à M^{me} Weinberg pour son travail précieux, généreux et humain, qui fait grand honneur à ma chère commune.

— 6 —

J'exprime encore ma vive gratitude à M^{me} Madeleine Florey-Perraudin qui a assuré la traduction du texte d'anglais en français, avec une parfaite maîtrise et en y mettant tout son cœur.

*Willy Ferrez
président de Bagnes.*

Le 12 septembre 1975.

AVANT-PROPOS

Cette étude est le résultat d'une recherche sur le terrain, menée à Bruson entre décembre 1967 et septembre 1969, et subventionnée en partie par une bourse de la Fondation Ford dépendant du Département d'anthropologie de l'Université du Michigan.

La recherche sur le terrain fut précédée, au printemps 1967, d'un séjour préliminaire de trois mois en Valais et de recherches bibliographiques à la Bibliothèque cantonale à Sion et à l'Université de Genève. Je devais ensuite, pour la recherche sur le terrain proprement dite, passer dix-neuf mois au village, dont seize entre décembre 1967 et mars 1969 et les trois autres pendant l'été 1969. Ma technique de recherche a été, pour l'essentiel, l'observation participante, qui implique toute une série d'activités allant de l'entretien préparé à la fonction d'organiste de la société de chant du village.

J'utilise tout au long de ce travail le « présent ethnographique » — il s'applique au laps de temps qu'a duré l'observation directe sur le terrain. Si l'on excepte les fluctuations démographiques inévitables quant au nombre et à la répartition de la population, le seul changement important depuis lors fut l'émancipation politique des femmes qui ont obtenu le droit de vote cantonal (1970) et fédéral (1971). J'en ai tenu compte en apportant à mon texte quelques retouches de forme uniquement. Les conséquences culturelles du suffrage féminin restent à étudier.

J'ai vécu d'abord, les cinq premiers mois, dans l'appartement occupé par Clara et Félix Besse et appartenant à M^{me} Ida Vaudan. J'ai habité ensuite la maison de Marguerite et de Jean Fellay, et, les trois derniers mois, le chalet de M^{me} Louise Gard. Pendant tout ce temps, je pris la plupart de mes repas au café « Chez Rosy », propriété de la famille Maret-Deslarzes. Que toutes ces personnes trouvent ici mes remerciements pour la patience, la gentillesse et la compréhension qu'elles ont manifestées envers une étrangère parmi elles.

Je tiens à témoigner ma sincère reconnaissance au professeur Eric R. Wolf, président de ma commission de doctorat, qui sut toujours m'aider et comme il le fallait, ainsi qu'aux autres membres de cette commission pour leur assistance inestimable dans la clarification de mes idées : professeur Horace M. Miner, Département de sociologie ; professeur Anatol Rapoport, actuellement au Département de psychologie de l'Université de Toronto ; et professeur Mischa Titiev, Département d'anthropologie.

J'exprime mes remerciements à l'Institut européen IBM de recherche sur les systèmes, à Genève, qui mit à ma disposition son ordinateur IBM System 360/Model 50, et tout particulièrement au Dr Carlo Santacroce, premier directeur de l'Institut, à M. Georges Psarofaghis, administrateur et à M. René Vaucher, bibliothécaire.

J'aimerais dire aussi ma gratitude à tous ceux qui m'ont aidée à défricher le domaine encore vierge de la recherche ethnologique en Suisse : Raoul Naroll, Isaac Chiva et André Benguerel, qui me mirent les premiers en relation avec des spécialistes de la paysannerie européenne et avec des Brusonins ; les savants suisses et français Georges Amoudruz, André Donnet, Max Gschwend, Georges Nicolas, Marc Sauter, Eric Schwabe, Karl Suter et Jean Vallat ; Odile Andan et Elisabeth Gossop Williams qui m'ont précédée à Bagnes ; et les responsables de l'Office suisse du tourisme, Max Wuescher et M. Rey-Bellet. Ma gratitude va encore aux deux présidents de la commune de Bagnes pendant cette période, Théophile Fellay et Willy Ferrez ; aux révérends curés Louis Ducrey et Alexis Rouiller ; à Francis Perraudin, instituteur, au Collège de Bagnes ; et à M^{me} Marthe Carron, officier d'état civil.

J'exprime enfin mes sincères remerciements à M^{mes} Anne Troillet-Boven, Rose-Claire Schüle, Jeanne Baillifard et Marie Balley, qui ont relu avec beaucoup de soin mon manuscrit et qui m'ont permis d'y apporter les dernières corrections.

Je remercie mon mari, Gerald M. Weinberg, qui me fit bénéficier de ses services en tant que programmeur sur ordinateur, et qui, c'est le plus important, non seulement accepta cette entreprise mais la suivit avec un réel plaisir. Je remercie aussi ma belle-sœur, Cheryl Plum, qui dactylographia le manuscrit avec dévouement et intelligence.

Ma plus profonde reconnaissance, je la dois à la population de Bruson qui m'a tant appris.

« Ceux dont je vais parler sont des êtres humains, vivant dans ce monde, inconscients des machinations qui se trament au-dessus d'eux... D'autres êtres humains totalement différents d'eux les ont côtoyés, observés, espionnés, admirés et aimés... et maintenant d'autres encore les scrutent, qui ont pris leur vie au hasard comme on prend un livre. » (James Agee (*Let Us Now Praise Famous Men.*))

Chapitre I

LA TOILE DE FOND

Quelques problèmes

Le cadre de référence et l'orientation théorique de cette étude sont fondés sur la reconnaissance de trois grands types de problèmes : technologique, politique et anthropologique. Bien que ma recherche n'ait pas pour objet spécifique l'étude de ces problèmes, la prise de conscience et la compréhension de chacun d'eux sont indispensables à toute étude de la paysannerie européenne actuelle.

Le premier leitmotiv de toute étude moderne portant sur les communautés rurales est celui de l'exode rural et des relations nouvelles qu'un siècle d'industrialisation a créées entre la ville et la campagne. D'une part, cet exode des populations rurales menace le secteur économique primaire de l'agriculture, de l'autre, il bouleverse profondément le mode de vie d'une grande partie de la population du globe. Les enfants d'agriculteurs sont attirés par les leurre de la vie citadine et par le travail salarié : avantages matériels et conditions de travail moins dures. Simultanément, les formes traditionnelles de l'agriculture sont sapées ou éliminées par la mécanisation, plus rentable, des grandes exploitations agricoles. Partout dans le monde, la petite exploitation familiale est devenue une occupation marginale et le paysan un marginal dans la structure socio-économique.

En Suisse, ce problème est mis en évidence et rendu plus aigu encore par les données géographiques du pays : les deux tiers du territoire sont montagneux, dont 30 % à peine sont susceptibles d'être cultivés. Pourtant, les trois quarts environ des agriculteurs suisses vivent dans les régions montagneuses. Alors que la proportion de la population pratiquant l'agriculture a passé de 37 % en 1888 à 10 % en 1963 ¹, la régression la plus forte s'est produite dans les régions de plaine qui se sont industrialisées et où la mécanisation a supplanté les techniques agricoles traditionnelles. En Valais, par exemple, canton montagneux dont l'altitude moyenne atteint 2290 m. et l'une des principales régions agricoles de Suisse — 55 % de la population active est encore engagée dans l'agriculture ².

¹ Gabert et Guichonnet, *Les Alpes et les Etats alpins*, p. 194. (Les références complètes des ouvrages mentionnés dans les notes figurent dans la bibliographie ci-après, pp. 126-127.)

² Loup, *Pasteurs et agriculteurs valaisans*, p. 185.

Une grande partie des exploitations agricoles — en Valais et dans l'ensemble de la Suisse — est subventionnée par les cantons et la Confédération. L'aide concerne tout particulièrement l'agriculture de montagne, et ceci bien qu'elle soit la plus difficile et la moins rentable. Les raisons de ce soutien sont intimement liées à la politique nationale de neutralité impliquant une économie se suffisant à elle-même en cas de guerre ou de crise internationale. C'est pourquoi tous les efforts ont été faits pour combattre l'exode rural : soutien financier aux particuliers et aux coopératives économiques pour encourager la diversification des cultures, la modernisation de l'équipement et l'expérimentation ; politique douanière protectionniste pour les produits agricoles ; allocations de subsistance et d'études aux familles montagnardes et aux personnes âgées ; et, finalement, propagation d'une idéologie vantant les valeurs traditionnelles de la vie rurale.

« On célèbre ensuite *officiellement* les qualités physiques et morales des populations de montagne. Elles ont des qualités de fond ; elles sont dotées d'une bonne santé ; elles sont adaptées à la montagne qu'elles connaissent parfaitement, aux longues et difficiles marches en terrain varié ; elles offrent une grande résistance aux intempéries et à la fatigue ; elles sont d'une grande sobriété. La foi religieuse impose une morale individuelle et sociale très stricte : les Valaisans sont d'une honnêteté scrupuleuse ; leurs mœurs sont austères ; la solidarité villageoise, rendue indispensable par les dures conditions de vie, est la règle. La montagne est une manière de réserve morale pour le pays. » ³

Le problème technologique de l'exode rural se heurte donc directement à la politique et à l'idéologie générales. La politique de neutralité résulte en droite ligne du développement historique du fédéralisme suisse. La Confédération d'« Etats » — les cantons — se constitua en réponse aux pressions militaires et politiques des voisins européens. Le but premier de la Confédération était et est encore de préserver l'autonomie de ses Etats-membres, c'est-à-dire de préserver et de protéger leurs particularités plutôt que d'homogénéiser et de supprimer leurs différences. Ce principe d'unité dans la diversité, de même qu'une politique de neutralité active qui a élevé la Suisse au rang d'arbitre international, représente un modèle pour les partisans d'une Europe fédéraliste. Le fédéralisme suisse a produit une « démocratie-témoin » (Siegfried 1948) et un « peuple heureux ».

« Le mot heureux... signifie seulement que le pays est en paix, qu'il est prospère, et surtout que son régime politique et social est approuvé par une immense majorité des citoyens, cependant que la minorité contestataire se plaint surtout d'être minoritaire !

³ Loup, *op. cit.*, pp. 119-120.

» ... Plus qu'un pays, si beau soit-il, et plus qu'un peuple, aussi « heureux » que je l'ai dit, le nom de la Suisse désigne une certaine forme d'existence en communauté, une certaine structure des relations publiques, l'idée supérieurement paradoxale, si l'on y réfléchit, d'une *société d'hommes libres...* » ⁴

L'imbrication des questions technologiques et politiques — la « société d'hommes libres » dont « les montagnes constituent une manière de réserve morale pour le pays » — nous amène à la troisième considération, essentiellement anthropologique.

Lorsque nous abordons les fondements idéologiques, ou « Weltanschauung », d'une culture complexe, nous évoquons inévitablement Robert Redfield et sa théorie des grandes et petites traditions (Redfield 1956). Redfield fonde sa théorie sur une distinction entre la « culture noble » de l'élite urbaine — dont témoignent surtout les productions intellectuelles et artistiques de ceux qu'il appelle « la minorité réflé-chissante » — et les traditions populaires locales de la « masse irréflé-chissante ». Les paysans — tenants de la petite tradition — souscrivent à la grande tradition de l'élite à travers l'excédent de leur production agricole. C'est la réunion de ces deux « traditions » qui constitue, selon Redfield, une « civilisation ».

Concernant la culture suisse, on pourrait dire que la grande tradition de la neutralité politique est soutenue par la petite tradition de la démocratie directe dans une « société d'hommes libres ». La grande tradition qui produit « un peuple heureux » — prospère, citadin et industrialisé — reposerait sur la petite tradition vécue quotidiennement par le paysan de montagne.

Toutefois, en suivant ce schéma, nous serions rapidement entraînés dans le domaine brumeux de la mythologie anthropologique. En effet, alors que le concept analytique des grandes et petites traditions peut s'avérer utile dans l'étude d'autres cultures, il ne fait qu'obscurcir les données de la culture suisse.

Il n'y a pas, dans la cosmologie suisse, pour autant qu'il s'agisse de contacts humains, de dichotomie affirmée entre la ville et la campagne. Chaque Etat indépendant de la Confédération — c'est-à-dire chaque canton — est constitué de zones rurales et de zones urbaines interdépendantes. Du fait de la décentralisation de l'organisation politique, que ce soit au niveau fédéral ou cantonal, aucun centre urbain n'est prépondérant comme Paris pour la France ou Londres pour l'Angleterre.

Les échanges de population entre zones urbaines et zones rurales sont très intenses et la plupart des citoyens suisses semblent avoir des

⁴ D. de Rougemont, *La Suisse, ou l'histoire d'un peuple heureux*, pp. 7 et 13.

racines familiales ainsi que des parents actuels à la montagne. Les citadins et leurs cousins campagnards s'entendent à reconnaître la supériorité du climat — naturel et social — de la montagne. Les habitants de la montagne sont aussi les premiers à décrire dédaigneusement le peu de commodités médicales et commerciales que cette dernière leur offre et à reconnaître en conséquence le besoin qu'ils ont de la ville. Alors que les citadins vont à la montagne pour se détendre, les habitants de la montagne se sont traditionnellement tournés vers les villes pour y trouver des possibilités de travail meilleures.

Il est indéniable que les enfants de la campagne ont moins de possibilités de s'instruire et de faire carrière que les enfants des villes, mais le système suisse de formation professionnelle tend à rétablir l'équilibre. Comme chaque occupation est élevée au statut de « métier », avec tout un cursus d'années d'apprentissage obligatoires sanctionnées par différents certificats de capacité, aucune n'est déconsidérée. On accorde beaucoup de valeur à l'éducation et la scolarisation générale s'appuie sur des règlements cantonaux relatifs à l'instruction obligatoire jusqu'à l'âge de quinze ou seize ans. Ces règlements sont les mêmes pour la ville et pour la campagne.

Le paysan suisse jouit d'un niveau de vie particulièrement élevé. L'idée qu'il se fait du bonheur se fonde sur la stabilité culturelle et la permanence de sa communauté autant que sur son indépendance personnelle à l'intérieur de celle-ci, indépendance qui se concrétise dans la propriété de sa maison et de ses terres. Loin d'être un primitif naïf, aisément manipulable par des politiciens citadins sans principes et intéressés, il s'avère un participant raffiné et passionné de la démocratie suisse, étant d'ailleurs parfois un proche cousin du politicien de la ville.

Cette description du paysan suisse et de son compatriote citadin ne nous permet guère d'accepter la pertinence et l'utilité analytique de la distinction entre « grandes » et « petites » traditions. Nous sommes tentés d'affirmer qu'il n'existe en Suisse qu'une seule tradition qui varie dans ses manifestations. C'est peut-être le motif pour lequel il n'existe pas d'études culturelles et anthropologiques des communautés suisses. L'étude anthropologique holistique de sa propre culture est un phénomène relativement récent. L'anthropologie européenne a toujours fait une distinction entre les études du « folklore » — c'est-à-dire l'étude de son propre héritage culturel — et les études ethnologiques — c'est-à-dire l'étude d'autres cultures. Cette distinction exprime bien la conception ethnocentrique que sa propre culture ne constitue pas une Culture — conception familière à tous les chercheurs anthropologues qui se sont sentis frustrés à l'idée que leurs interlocuteurs leur cachaient des informations, alors qu'en fait, ils n'avaient simplement pas conscience d'être détenteurs de données anthropologiques.

Les études de folklore ont un caractère morcellé et « passéiste ». Elles supposent l'acceptation de la division en « grande » et « petite » tradition. De même que cette distinction paraît non fondée et inadéquate dans le contexte suisse, de même les folkloristes suisses sont considérés comme des gens excentriques.

Mes informateurs paysans utilisaient d'ailleurs fréquemment le terme « folklore » de façon nostalgique ou ironique pour indiquer que quelque chose était démodé ou insignifiant. Ils m'ont dit que pour comprendre le village et pour « sortir quelque chose de valable », il me suffisait de comprendre trois choses : la laiterie, le syndicat des fruits et légumes et le récent développement touristique du village.

Bien que ce conseil dénote un aveuglement ethnocentrique à sa propre culture, qu'il rejette dans le domaine du « folklore » la structure sociale et économique essentielle et qu'il mette l'accent sur des institutions récemment introduites et non traditionnelles, il possède toutefois une certaine valeur heuristique puisqu'il met en lumière les questions technologiques et politiques que nous avons évoquées tout à l'heure. Nous pouvons maintenant examiner comment ces problèmes s'imbriquent dans notre recherche.

Le problème

Le village de Bruson, qui compte 250 habitants, fait partie de la commune de Bagnes, dans le canton du Valais. Traditionnellement agro-pastorale, son économie a bénéficié récemment de l'introduction de nouvelles cultures maraîchères, de possibilités de travail salarié dans la vallée, et, plus récemment, de la tentative indigène de créer une petite station de ski.

Bien que la population ait suivi la tendance générale de la dernière moitié du siècle en diminuant d'environ 40 %, les Brusonins croient que ce déclin a maintenant cessé et ils préfèrent, en fait, parler d'un exode « agricole » plutôt que d'un exode « rural ». Très peu de villageois vivent aujourd'hui uniquement d'agriculture, mais leur degré de dépendance à l'égard de la campagne est partiellement caché par la manière de calculer le revenu en termes purement monétaires. En réalité, même l'agriculteur à temps partiel doit une grande partie de son gagne-pain à son activité de paysan qui assure à la fois à sa famille logement gratuit et principaux produits de base.

Par exode agricole on n'entend pas l'abandon total de l'agriculture mais plutôt une diminution de son importance dans la structure économique. L'agriculture n'est plus considérée aujourd'hui que comme une façon supplémentaire de produire un revenu. Mais, s'il y a exode agricole, celui-ci est seulement partiel et temporaire. Alors que les jeunes gens cherchent à apprendre un métier, arguant que l'agriculture de

montagne n'offre ni possibilités de gains ni avenir, ils n'en reviennent pas moins au pays après leur mariage et pratiquent, ne serait-ce que dans une mesure limitée, une agriculture d'appoint. Les raisons de ce revirement sont simples et claires : la terre est là, héritage actuel ou futur du couple. De plus, en ayant femme et, plus tard, enfants, un homme se trouve posséder une force de travail gratuite suffisante pour pratiquer une « agriculture accessoire » qui suppléera aux besoins du ménage et à quelques autres dépenses extraordinaires.

Cette diminution d'importance de l'agriculture s'est accompagnée d'une amélioration des conditions paysannes. Dans les quarante dernières années, les subventions cantonales aux agriculteurs de montagne ont favorisé l'établissement à Bruson de plusieurs syndicats économiques ainsi que la modernisation nécessaire des alpages. Ces améliorations, soutenues par des organisations communales, déchargèrent le paysan d'une grande partie du fardeau agricole. Elles lui ont permis de subsister en tant que paysan. Les services agricoles du Gouvernement ont en outre encouragé l'utilisation diversifiée du terroir et les Brusonins y ont répondu en se tournant partiellement vers le tourisme. Ils espèrent que le développement des sports d'hiver, qui permet une utilisation prolongée du territoire, fournira, avec de nouvelles possibilités de travail, une alternative à l'émigration.

La dépendance économique où l'aide gouvernementale place le Brusonin trouve son correctif dans l'autonomie politique dont jouit sa commune d'origine. Cette autonomie est liée au système national du fédéralisme, dont on rapporte l'origine en 1291, au fameux Pacte des cantons forestiers (actuellement les cantons d'Uri, de Schwyz et d'Unterwald) qui n'étaient pas alors des « cantons » au sens moderne du concept — mis en vigueur seulement au XIX^e siècle sous Napoléon — mais des communes, ou des « Etats », appelés *Waldstätten*.⁵

« *Waldstätten* signifie à peu près : coopératives ou communes forestières, associations des gens d'une vallée possédant la terre en indivision. »⁶

De même que la commune a historiquement la primauté, elle a aujourd'hui la suprématie politique. Elle forme l'unité la plus homogène du système politique suisse : son territoire, propriété indivise de la communauté, coïncide souvent avec des limites géographiques, et ses habitants sont unis par une forte homogénéité linguistique, religieuse, historique, professionnelle, et par tout ce qui se rattache à ces différents domaines. La commune constitue une unité administrative autonome dont la population est composée de bourgeois, c'est-à-dire de personnes originaires de la commune même et des autres résidents. Etre un citoyen

⁵ *Dictionnaire historique et biographique de la Suisse*, tome II, art. *canton*.

⁶ D. de Rougemont, *op. cit.*, p. 34.

helvétique implique d'être bourgeois (ou naturalisé bourgeois) d'une des trois mille communes que compte approximativement la Suisse.

Le canton, ou l'« Etat », selon l'usage contemporain, forme une unité administrative plus étendue et plus impersonnelle, directement liée à la Confédération. Si tout « Confédéré » doit être bourgeois d'une commune, les principes fondamentaux de la Confédération assurent à chacun une complète liberté de déplacement à l'intérieur du pays. Les statistiques sur ce mouvement d'émigration interne montrent le degré de stabilité culturelle des diverses régions de la Suisse. La configuration de la nation, dans son ensemble, a subi un énorme changement depuis 1850, date du premier recensement fédéral. A cette époque, 64 % de la population vivaient dans leur commune d'origine et 26 % dans d'autres communes du canton d'origine. En 1960, seuls 25 % de la population suisse résident dans leur commune d'origine et 30 % dans leur canton d'origine.

Aujourd'hui, ce sont les régions agricoles de montagne qui présentent la plus haute proportion de résidents natifs du canton. En Valais, par exemple, 85 % des résidents sont nés dans le canton. A Bruson, un peu plus de 90 % des électeurs inscrits sont bourgeois de Bagnes. Sur quarante-trois enfants de Brusonins qui, après leur mariage, ont quitté la maison paternelle, 50 % vivent encore dans la commune (dont la moitié à Bruson ou dans le petit hameau qui s'y rattache (Le Sappey), et 30 % en d'autres régions du Valais. L'autonomie politique de la commune s'appuie ainsi sur une population en grande majorité indigène.

A l'échelon de l'organisation communale, la communauté de Bruson constitue une unité bien définie offrant un haut degré d'homogénéité culturelle. La commune de Bagnes — qui compte environ quatre mille habitants — coïncide avec une vallée géographique. La commune formait, jusqu'à une date très récente, une seule paroisse — avant que le village de Verbier ne se développe en une énorme station de sports d'hiver nécessitant sa propre église. En tant qu'unité politique et économique, la commune a son propre gouvernement et lève des impôts. Elle fournit à la population différents services sociaux et administratifs. La langue maternelle de beaucoup de Bagnards, en particulier des gens âgés, est un patois idoine présentant quelques variantes d'un village à l'autre. Enfin, la commune agit comme un tout en ce qui concerne certains problèmes sociaux et économiques particuliers — tels la répartition des profits provenant du complexe hydro-électrique au fond de la vallée, la promotion touristique, les travaux d'infrastructure et les tâches de régulation qu'entraîne la rapide ascension économique de Verbier.

Le système de relations qui unit la Confédération et les communes est reproduit en microcosme par celui qui lie la commune à ses villages. La commune se joint à d'autres communes, en passant par la structure

cantonale, pour former la plus grande unité administrative, la Confédération. Le village, s'il n'est pas autonome, possède une intégrité culturelle dans le cadre de l'unité communale. Bruson est l'un des douze grands villages de Bagnes. Comme les autres villages, il dépend politiquement de la commune, puisqu'il ne dispose pas de sa propre administration. Cette dépendance s'est accrue — généralement à l'avantage des villages — pendant la dernière moitié du siècle lorsque les moyens de communication se sont développés à l'intérieur de la vallée. Les villages ont toutefois conservé leur identité, c'est-à-dire leur droit d'être différents. A cet égard, le fédéralisme pénètre le système national tout entier, jusque dans ses plus petits composants, commune et village. Paraphrasant la description que Rougemont donne de la Confédération, on peut dire que la commune suisse incarne le paradoxe d'« une société de villages libres ».

Nous avons décrit Bruson comme un village resté agricole malgré certaines transformations, et ses relations de dépendance à l'égard des unités politiques plus grandes de la commune, du canton et de la Confédération. Nous pouvons maintenant examiner la question de sa stabilité et de son intégrité culturelles. La traduction locale d'« exode rural » en « exode agricole » et la réalisation de ce principe nous apportent l'évidence de la stabilité économique. Le fédéralisme suisse et sa réplique à l'échelon communal, ajouté à l'absence de « grandes » et de « petites » traditions polarisées, nous fournit le contexte de l'identité politique.

Pour poser l'hypothèse que ces caractéristiques économiques et politiques contribuent au maintien de l'intégrité culturelle de Bruson, nous devons rechercher les structures sociales et idéologiques sous-jacentes. Nous suivrons l'analogie que nous proposent le fédéralisme suisse et sa formule d'« unité dans la diversité ». Ce modèle exige l'identification et la description particulières de chaque unité sociale impliquée — le ménage et divers niveaux de structures à l'intérieur du village — et de l'idéologie qui les soude.

Le village

Bruson est situé à 1050 m sur l'un des plateaux du côté sud de la vallée. (Voir fig. 1.) Cette orientation fait que le village jouit d'un moindre ensoleillement et sa campagne d'une brève saison productrice. Mais sa situation en terrasse lui assure une zone agricole plus étendue que celle d'autres villages situés sur des pentes escarpées. En hiver, cette situation n'a pas que des inconvénients : le peu d'heures d'ensoleillement attire moins les skieurs, tout en garantissant un enneigement meilleur et prolongé, tandis que les forêts environnantes préviennent les avalanches.

Le climat de Bruson, comme celui de la plupart des régions du Valais central, est caractérisé par de forts contrastes saisonniers de température et de précipitations, celles-ci ayant un taux annuel très bas. Le chef-lieu de la commune, Le Châble, à une altitude de 830 m, présente un taux de précipitations d'environ 750 mm — la plus grande partie de ces précipitations tombant en hiver sous forme de neige, les mois les plus secs étant juin, juillet et août. A Bruson, les écarts de température vont de -15 degrés en hiver à $+30$ degrés en été. C'est une des régions du sud de la Suisse où souffle le föehn, vent du sud qui provoque de brusques remontées de la température, fait fondre la neige et baisser le taux d'humidité. Beaucoup d'auteurs décrivent

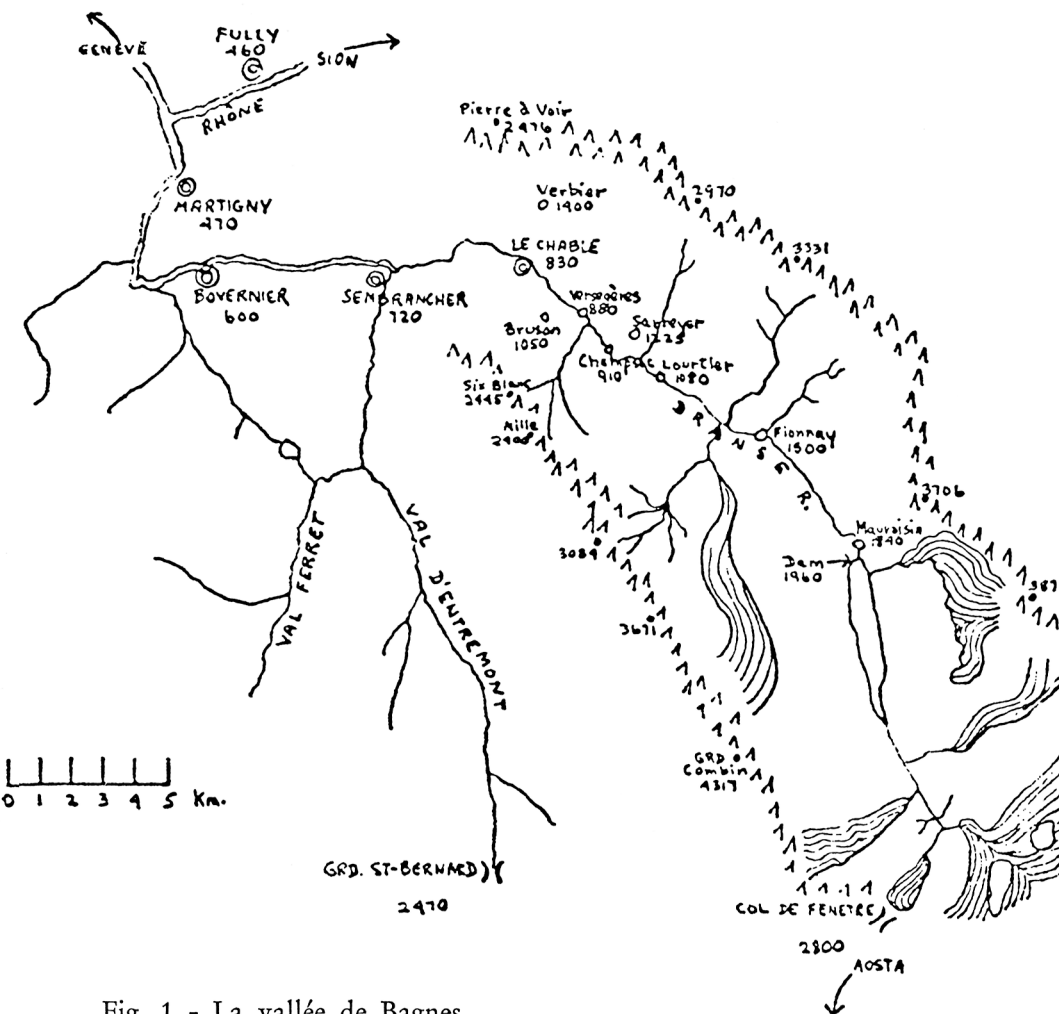


Fig. 1 - La vallée de Bagnes

en gros ce climat comme « méditerranéen », à cause de ses vents, de ses étés chauds et secs, de son ciel le plus souvent ensoleillé.

Alors que Le Châble est relié par chemin de fer avec l'extérieur depuis une vingtaine d'années, la plupart des autres villages de la vallée jouissent d'un service de car postal. Une route goudronnée, améliorée vers 1954, relie Bruson au Châble, situé 3 km plus bas, au bord de la rivière. A environ un kilomètre, en descendant, on rencontre le hameau du Sappey, dont les soixante-six habitants vivent dans une quinzaine de maisons.

Près de la moitié des gens du Sappey sont apparentés au Brusonins.

Leur hameau est traditionnellement consacré à des activités en liaison soit avec Bruson, soit avec Le Châble. Si la plupart des habitants apportent leur lait à la laiterie du Châble qui le traite, ils envoient de plus en plus leurs enfants à la nouvelle école primaire de Bruson ; ils font partie de la coopérative agricole de Bruson et ils sont membres de la section de Bruson d'un des trois principaux partis politiques de la vallée. Un oratoire a récemment été édifié au Sappey, mais on n'y trouve aucun autre service public, tels que café ou magasin. Ceci explique la fréquente présence à Bruson des gens du Sappey. De plus, la vieille habitude des mariages entre ces deux communautés favorisa un échange de population.

Les Brusonins entretiennent aussi des liens de parenté ou de mariage avec d'autres villages proches — en particulier avec Versègères et Prarreyer, situés juste en dessous et que l'on peut atteindre par des sentiers. Le contact social entre ces villages est encore renforcé par la proximité de leurs alpages. Beaucoup de Brusonins ont trouvé conjoints au Châble, et ils y ont parfois déménagé — le plus souvent pour des raisons de commodité de travail, Le Châble étant le plus grand village de la vallée et le plus important commercialement grâce à sa liaison avec l'extérieur. On peut considérer Le Châble, toutes proportions gardées, comme le centre urbain de la vallée de Bagnes : on y trouve l'administration, le siège de la paroisse avec l'église et le cimetière, le point de départ de la voie ferrée et des cars postaux, de même que des magasins et un service médical réduit. Toutefois, pour les affaires commerciales ou médicales plus importantes, les Brusonins font plutôt le trajet jusqu'à Martigny, ancien et important centre urbain de la vallée du Rhône, à une demi-heure de train. Ils se rendent d'ailleurs plusieurs fois par an en plaine pour travailler leurs vignes, sises depuis toujours dans la commune de Fully, sur la rive droite du Rhône. Bruson n'est pas le seul village de Bagnes à posséder des vignes à Fully, mais c'est celui qui en a le plus conservé.

On sait peu de choses sur l'établissement et la prime histoire de Bagnes. Quelques vestiges — tombes et objets artisanaux — de l'âge

du bronze et de l'époque romaine ont été retrouvés, en particulier dans des villages comme Verbier ou Bruson, situés sur les hauteurs de chaque côté de la vallée. C'est probablement ce fait qui pousse les Bagnards à penser que ces hauts villages ont été établis les premiers, et qu'à l'origine un lac recouvrait le fond de la vallée, où coule actuellement la rivière et où se trouvent les villages du bas.

Les premiers écrits relatifs à la vallée datent du XII^e siècle, alors que Bagnes était sous le contrôle de la famille de Savoie. En 1147, le comte Amédée III allant en Terre sainte, hypothéqua en faveur de l'Abbaye de Saint-Maurice « les rentes qu'il tenait sur Bagnes et Etier ». En 1150, son fils Humbert dut faire abandon définitif de ces droits, à l'exception de certains droits régaliens, à l'Abbaye, qui par le moyen de vidômmes, exerça le pouvoir temporel sur la vallée.

L'établissement du village de Bruson doit dater de cette époque ou peu après — les premiers noms de famille Brusonins n'apparaissant dans les registres de la vallée qu'au cours du XIII^e siècle. De fait, les noms de famille n'étant guère usuels dans la région avant le XIV^e siècle, il est difficile de trouver une preuve écrite de l'existence du village avant la moitié du XVII^e siècle, date de la construction de la chapelle actuelle. Les archives de la commune de Bagnes mentionnent toutefois, en date du 15 avril 1503, parmi les syndics de la commune : Pierre Chambodi *de Bruson*. Au XIV^e siècle, des mines d'argent commencèrent à être exploitées au-dessus de Bruson. Pendant quatre siècles, elles ont alimenté les passions politiques en Valais, jusqu'à ce que leur exploitation dût être abandonnée, en 1723, lorsque le filon d'argent tarit.

Les Brusonins montrent fort peu d'intérêt pour les temps reculés de leur village. Ils ont cependant connaissance des découvertes archéologiques faites dans la région et ils se réfèrent parfois à des données historiques pour expliquer l'origine d'un nom de lieu. Mais leurs interprétations sont souvent divergentes. Par exemple, l'endroit appelé Changemaux, à l'est du village, devrait son nom, selon certains, à une corruption de l'expression « champ des morts » ou cimetière. D'autres le font dériver de l'expression « changes des maux » (métamorphoses dues à l'intervention du diable) en référence à la légende voulant que des sorcières aient vécu là ou s'y soient rassemblées en une « senegougue » (du mot patois pour « synagogue » ou temple de Satan). Une interprétation plus plausible, fondée sur l'étymologie, fait de cet endroit une étape intermédiaire pour le troupeau sur le chemin de l'alpage — c'est-à-dire une sorte de *mayen*.

Ils connaissent aussi l'existence d'un site probablement archéologique dont il n'est fait nulle mention dans la littérature. Il s'agit d'une petite place, à dix minutes de marche du village, où l'on peut remarquer plusieurs dépressions régulières. Ce lieu est appelé Biollay-les-

Raccards (les greniers) car on suppose que des granges ou peut-être même des habitations s'y trouvaient, formant une sorte de hameau. Des sorcières ayant vécu dans ce hameau auraient été responsables de la disparition de jeunes gens du village qui se seraient aventurés dans les parages. Comme aucun des habitants actuels ne se rappelle avoir vu des constructions à cet endroit, il est difficile de déterminer l'âge du hameau présumé.

D'autres lieux portent des noms. Ce sont, sans tenir compte des champs et des prés qui entourent immédiatement le village, les pâturages plus éloignés situés à environ 1600 m d'altitude qu'on appelle « les mayens » et plus haut encore les pâturages d'été pouvant aller jusqu'à 2600 m et nommés « alpages ». Le village lui-même est divisé en une douzaine de quartiers dont les frontières sont généralement connues et qui portent chacun un nom, fréquemment utilisé.

Les trois principaux quartiers se trouvent à chaque angle du triangle que dessine grossièrement le village. Deux de leurs noms font d'ailleurs directement allusion à cette forme — Le Fond et Le Sommet — le troisième, Le Clou, correspondant à celui d'une région située hors du village mais qui le jouxte précisément à cet endroit. D'autres noms de quartiers se rapportent de même à des points du triangle (La Cotze, mot patois pour désigner le coin), à l'appellation des champs contigus, ou à quelque particularité du *quartier* — La Fontaine, Vers-la-Chapelle, ou encore Crête-à-Dzerra (Gérard), allusion à un terrain escarpé, en crête.

Si l'on excepte les trois quartiers « principaux », tous les autres sont considérés comme *sous-quartiers*, étant plus petits et parfois même n'étant constitués que d'une seule habitation. De par une récente extension, de nouveaux quartiers de résidence ont été établis là où se trouvaient auparavant des champs contigus. Ces nouveaux quartiers reprennent le nom de l'endroit où ils se sont édifiés. Il existe enfin un surnom pour un quartier disparu (ou, peut-être, pour un quartier qui s'est maintenu mais dont le caractère a changé, les avis sont divergents à ce propos). Ce n'est que par hasard que j'ai appris l'existence de ce « quartier des Juifs », et la plupart de mes informateurs n'en parlaient qu'avec un mélange d'amusement et d'embarras. Ce nom se réfère à un groupe maintenant disparu d'habitants — le quartier, pratiquement abandonné, n'est plus habité que par quelques rares vieilles personnes — qui devaient être sans doute plus riches que les autres villageois, et qui pour cela étaient réputés « plus adroits » financièrement et désignés avec mépris comme des « commerçants ».

La dénivellation du terrain dans l'agglomération atteint en certains endroits 30 degrés, et les bâtiments sont alignés en rangées transversales. Alors que la plupart des habitations sont séparées par des constructions utilitaires, ces bâtiments agricoles dominent dans

certaines parties du village. Les bâtiments à deux ou trois étages, faits de pierre et de maçonnerie, se distinguent facilement des constructions annexes en bois foncé. L'aspect général, vu d'en haut ou d'en bas, est caractéristique des villages valaisans — un nœud confus et indifférencié de petites constructions. Cette impression tout extérieure est en flagrante contradiction avec le haut degré de différenciation dont témoigne le grand nombre de quartiers sur une si petite surface, avec le caractère et la fonction variés de chacun de ces quartiers.

Dans l'ancien temps, la structure sociale et économique du village s'exprimait à travers les quartiers, unités économiques distinctes basées sur l'entraide. Chaque quartier détenait son propre four à pain et sa fontaine qui fournissait l'eau de lavage et de consommation aux habitants. Aujourd'hui, les villageois achètent leur pain au magasin et la commune se charge de l'approvisionnement en eau. Chaque habitation, sauf une, possède l'eau courante, et l'on n'utilise plus la fontaine que pour abreuver le bétail, laver les bottes d'écurie ou de grandes quantités de produits agricoles. Dans le passé, les habitants du quartier étaient coresponsables du bien-être social. Lorsqu'un d'entre eux mourait, ses voisins s'occupaient de ses funérailles et fonctionnaient comme porteurs du cercueil. Aujourd'hui, cette fonction est assumée d'une façon générale par tout le village, quoique les porteurs soient habituellement choisis parmi les voisins ou les compagnons de travail du défunt.

Ce qui reste aujourd'hui des quartiers, unités économiques de base, c'est le sentiment que chacun d'eux a son caractère propre, issu ou de la personnalité de ses habitants — ainsi un quartier est dépeint comme étant plus amical, moins porté aux querelles internes qu'un autre — ou de quelque trait particulier propre au lieu — l'existence de la chapelle, d'un café, du magasin. A l'exception de la nouvelle école, située juste au-dessous de l'agglomération, les bâtiments publics sont disséminés dans les différents quartiers du village lui-même : deux cafés (l'un au Clou, l'autre au Fond), la chapelle, l'ancienne école utilisée actuellement comme Auberge de jeunesse (dans le quartier de la chapelle), la laiterie (au bout du village, dans un quartier appelé Les Gilles), deux épiceries (à la Crête-à-Dzerra et à La Fontaine), et une pension récemment construite (juste à l'extérieur du village dans un coin appelé Les Grands-Vergers).

Le café et la laiterie sont des centres sociaux importants, fréquentés presque exclusivement par les hommes, tandis que les épiceries le sont à peu près également par les hommes, les femmes et les enfants. Les cafés en tant que débits de boissons publics et commerciaux sont un phénomène tout récent à Bruson. Les hommes avaient traditionnellement l'habitude de boire dans leur cave ou dans la cuisine familiale. Certains étaient apparemment réputés pour leur hospitalité ou pour

la qualité et la quantité de vin qu'ils offraient, de sorte que certaines cuisines ou certaines caves étaient plus fréquentées que d'autres, devenant en fait des lieux à boire semi-publics, où l'on se rendait surtout le dimanche car l'on disposait de trop peu d'argent pour s'y rendre quotidiennement. Le café moderne, en tant qu'entreprise commerciale, ouverte chaque jour, fit son apparition il y a environ cinquante ans et devint de plus en plus populaire à mesure que l'on put disposer de plus d'argent liquide. A mesure aussi que moins de gens récoltaient une quantité de raisin supérieure à celle nécessaire à la consommation familiale. L'histoire du café moderne se reflète dans la manière fréquente de le désigner comme « la cave des pauvres ».

La *cave*, dans le Bruson moderne, représente une caractéristique essentielle de chaque habitation, et elle demeure, dans une certaine mesure, le lieu où un homme reçoit ses amis. La cuisine conserve aussi une partie de son ancien office de pièce principale. La plupart des ménages n'occupent aujourd'hui qu'un seul étage d'une maison. Beaucoup d'appartements ont un chauffage à mazout — en général un calorifère, d'autres ont le chauffage central — mais la cuisine, avec son potager à bois, reste le centre d'activités. Le potager, jadis unique équipement de la cuisine, est utilisé tant pour la cuisson que pour le chauffage. Aujourd'hui cependant, beaucoup disposent aussi d'une cuisinière électrique — l'électricité étant abondante grâce au complexe hydro-électrique du fond de la vallée — et le potager n'est plus guère utilisé que pour les cuissons longues, telle celle des pommes de terre (produit alimentaire de base) ou celle de la lessive dans la traditionnelle marmite à lessive.

Autrefois, la chambre des parents venait juste après la cuisine en importance. C'était la pièce chauffée avec son énorme fourneau à bois fait en pierre ollaire trouvée dans le pays et connue pour sa propriété de retenir très longtemps la chaleur. Le fourneau chauffait souvent deux pièces à la fois : la grande chambre, appelée le « payoz » en patois, c'est-à-dire le poêle, et une pièce plus petite appelée le cabinet. Il était encastré dans la paroi de séparation et, de crainte des incendies, était toujours chauffé depuis la cuisine où se trouvait la bouche à feu. Ce fourneau de pierre ollaire, habituellement gravé aux initiales des propriétaires et portant la date de sa construction, est devenu un objet très recherché par les amateurs d'antiquités. De nombreux Brusonins regrettent amèrement de les avoir vendus, les autres, fiers d'avoir conservé le leur, l'ont transformé en fourneau à mazout.

Bien que les Brusonins montrent peu de curiosité pour l'histoire ancienne de leur village, ils conservent jalousement les traditions et les objets appartenant à ce même passé. Plusieurs villageois prétendent fièrement habiter la plus vieille maison. Mais lorsqu'on leur demande son âge précis, ils avouent leur ignorance avec un certain désintérêt.

Un siècle d'existence suffit à faire considérer une maison comme « vieille », alors qu'en réalité la plus ancienne porte comme date de construction 1782.

Quand j'ai demandé à plusieurs de mes informateurs quelle était, à leur avis, la plus belle maison, l'un d'eux m'a répondu — avec humour mais non sans une pointe de sincérité — que c'était la sienne. Les familles ne sont en général propriétaires que de l'étage qu'elles occupent ; cette propriété est pour elles source de fierté, mais aussi de problèmes. Le rapide déclin de la population au siècle dernier fait que beaucoup de maisons ou parties de maison n'ont plus été occupées depuis de longues années. Elles sont considérées comme inhabitables eu égard aux règles du confort moderne, et ceci, bien que de nombreux jeunes couples éprouvent de grandes difficultés à trouver un logement dans le village. Trois jeunes couples louent aujourd'hui un appartement en dépit du fait que leurs familles possèdent des locaux libres. Comme ces locaux nécessitent beaucoup d'améliorations, ces couples préfèrent être en location avec l'espoir de construire éventuellement une nouvelle maison sur propriété familiale. Les appartements à louer « habitables » sont difficiles à trouver ou trop chers pour le Brusonin, ayant été récemment modernisés en vue d'être offerts aux touristes. Les logements disponibles sont donc inacceptables car ils sont ou trop peu confortables ou au contraire trop luxueux. L'unique solution reste donc de quitter le village. De cette manière la diminution de la population, liée à l'exigence de logement à plus haut standing, a deux conséquences principales : l'extension des zones d'habitation aux dépens des zones agricoles, et la persistance du déclin de la population — par le biais d'une émigration forcée.

L'économie

L'agriculture a peu changé à Bruson depuis le début du siècle — tant en ce qui concerne l'utilisation du territoire et les types de culture, que la dimension et la variété du domaine familial. La transformation essentielle tient à l'importance décroissante de l'agriculture dans la vie économique en général. Aujourd'hui, par exemple, seule la moitié des hommes de plus de vingt ans ont un revenu basé, plus ou moins, sur l'agriculture. Parmi ceux-ci, environ 60 % se disent principalement agriculteurs et ce sont pour la plupart des personnes de plus de 50 ans. Pour les autres, l'agriculture représente une occupation secondaire, par rapport au temps qu'ils y consacrent et au revenu qu'ils en tirent.

Parmi ceux qui ne se considèrent pas comme agriculteurs de profession — assurant leur revenu par divers métiers ou travaillant comme ouvriers — la plupart pratiquent encore une agriculture de subsistance.

Sur les septante-cinq ménages de Bruson, cinquante sont membres de la laiterie. Cela implique qu'ils gardent au moins une ou deux vaches laitières, et qu'ils récoltent suffisamment de foin et de fourrage (pommes de terre, betteraves et choux navets) pour entretenir leurs vaches sans avoir recours à l'achat de nourriture.

Les vaches — pelage roux à brun foncé, cornues, courtes sur pied, musclées, lourdes et au pied sûr — appartiennent à la race d'Hérens (nom tiré de leur vallée d'origine). Très bien adaptées physiquement à leur environnement montagneux, elles donnent moins de lait que les autres races suisses. La race d'Hérens passe pour « belliqueuse » et plusieurs Bagnards élèvent une ou deux « reines à cornes » en vue des « combats de reines » qui ont lieu traditionnellement lors de l'inalpe — ou en plaine avant l'inalpe — et qui soulèvent l'enthousiasme populaire.

Les vaches sont gardées dans les étables du village tout l'hiver, de novembre à mai. Mari et femme se partagent en général la tâche biquotidienne de la traite, de la préparation et de la distribution de la nourriture, du nettoyage de l'écurie. L'élevage d'un ou deux porcs ne donne guère de travail et de dépenses supplémentaires tout en procurant quelques avantages au ménage : les porcs consomment le petit lait, qui ne possède aucune valeur commerciale ou nutritive pour les hommes ; ils fournissent la famille en viande. A la fin de chaque saison a lieu la « boucherie » ; la viande ainsi obtenue est ensuite stockée dans le congélateur communautaire. Comme une bonne vache laitière peut coûter à l'achat jusqu'à deux mille francs, chaque ménage fait son propre élevage, gardant une ou deux génisses ou génissons en plus des vaches laitières, et s'adonnant même, quoique de manière réduite, au marché des veaux, vendant les mâles dont l'exploitation familiale n'a pas besoin.

Au début du mois de mai, le bétail pâit dans les prés proches du village et rentre chaque soir à l'écurie. Plus tard dans le mois, il monte aux « mayens » (mayen signifie littéralement « pâturage de mai ») pour une période d'environ deux semaines. Un ou deux membres de la famille, en général la mère et un enfant, restent avec le troupeau. Au début de juin, tout le bétail quitte le mayen pour l'alpage, où il va demeurer jusqu'à fin septembre. Il est alors remis aux bons soins du « consortage ». Le ménage étant désormais privé du lait frais auquel il est habitué, plusieurs familles gardent une chèvre qui fournira le lait d'été. A fin septembre, le bétail redescend aux mayens pour environ trois semaines. Ce sont alors les propriétaires qui s'en occupent. A mi-octobre, il réintègre les écuries du village, paissant chaque jour dans les prés environnants.

Il est évident qu'en gardant même une seule vache, le ménage s'engage dans un cycle agricole assez important, reposant sur le travail de la famille et de la communauté pour éviter des dépenses. La saison

de l'alpage, loin de représenter une période de vacances, permet aux membres de la famille de récolter le fourrage nécessaire pour les mois d'hiver. Comme beaucoup d'hommes ont une activité extérieure — l'été étant la période de travail la plus intense — faire les foins incombe aux femmes et aux enfants, assistés toutefois par les hommes qui prennent quelques congés pour aider aux tâches les plus pénibles. Les cultures fourragères s'étendent à la préparation des champs, tôt le printemps, aux semailles, au sarclage, aux traitements et à la moisson.

En somme, alors qu'à Bruson la plupart des hommes sont ouvriers, employés ou artisans, la plupart des femmes sont cultivatrices. Des dix-sept femmes qui ont une occupation autre que ménagère, douze sont jeunes et célibataires. Les cinq femmes mariées comptent la postière du village, les deux épicières, et les deux tenancières des cafés — les quatre dernières étant engagées dans des entreprises familiales. Parmi les cinq, une seule ne fait aucun travail agricole.

La description de l'activité agricole est la même aujourd'hui qu'il y a trente ans et plus. Alors comme aujourd'hui, le ménage type gardait une ou deux vaches laitières, quelques génisses ou génissons, des veaux, un ou deux porcs et une chèvre. Les animaux de somme traditionnels (chevaux ou mulets) ont été remplacés par des tracteurs, ce qui a aussi pour conséquence d'alléger le travail de la troisième « bête de somme » traditionnelle, ainsi que l'usage populaire désignait la femme.

Le mode de distribution du territoire est aussi demeuré substantiellement le même : pour un domaine moyen d'environ 2,5 hectares, un peu plus de 80 % sont consacrés aux prés et aux pâturages, 7 % à des cultures fourragères, au petit jardin familial, à l'exploitation d'une surface vinicole assurant les quelque trois cents litres de vin nécessaires à la consommation familiale. C'est dans l'utilisation du 10 % de solde que l'on remarque les principales différences. Dans l'économie traditionnelle des XIX^e et XX^e siècles, la majeure partie de ce 10 % était consacrée à la culture de céréales — en particulier seigle et froment — jusqu'à environ 1600 m d'altitude. Vers 1930, on assiste à l'introduction d'une nouvelle culture, celle de la fraise. Elle occupait en 1939 environ 6 % de la surface cultivable. Durant la deuxième guerre mondiale, la majeure partie de cette surface fut à nouveau consacrée aux céréales, mais aujourd'hui, la culture de la fraise et celle, plus récente, de la framboise occupent 10 % de toute la surface cultivable.⁷

La période de 1930 peut être considérée comme le point de départ de l'économie moderne à Bruson. La culture de céréales à usage domestique fut peu à peu remplacée par celle de la fraise destinée au marché extérieur. C'est alors que le Syndicat des fruits et légumes fut fondé

⁷ O. Andan, *Essai de modernisation d'un village de montagne en Valais*, p. 54.
K. Suter, *L'Economie alpestre au val de Bagnes*, p. 80.

pour la prise en charge des traitements et pour l'écoulement de la marchandise. En 1929, fut créée la laiterie nouvelle, qui regroupa plusieurs petits consortages laitiers en leur assurant une base financière plus saine. Aujourd'hui les cultures destinées à la vente forment 30 % du revenu agricole du village — ce qui est beaucoup si l'on pense que seuls 10 % du sol y sont dévolus — les autres 70 % proviennent de la modernisation de l'industrie laitière traditionnelle, spécialisée dans la production du fromage de Bagnes.

Du point de vue de l'unité familiale cependant, ce revenu est secondaire par rapport à celui tiré d'activités autres qu'agricoles. L'économie a passé de l'état d'agriculture autarcique à un état largement dépendant du monde extérieur.

De la propriété

A Bruson l'agriculture est intensive. L'exploitation agricole est fondée sur la propriété privée du sol et sur la force de travail familiale. Le Brusonin est axé plus sur la subsistance que sur le profit. Il désire simplement assurer le bien-être à sa famille, mais le bien-être actuellement suppose un niveau de vie élevé. La politique suisse de neutralité, dans son effort pour maintenir une population paysanne, a abouti à élever le coût des produits agricoles bien au-dessus de la moyenne du Marché commun. En dépit des tarifs protectionnistes, les consommateurs suisses préfèrent donc encore acheter des produits étrangers. Pendant ce temps, le paysan, fortement subventionné, atteint certaines surproductions qui contribuent à dévaloriser encore son travail. Résultat : le « salaire » paysan ne suit pas l'augmentation du coût de la vie.

L'une des principales raisons du coût élevé de la vie est l'idéal moderne de « promotion scolaire ». Les parents encouragent leurs enfants à apprendre un métier, non seulement en vertu d'une certaine valeur accordée à l'éducation mais aussi en vue de l'amélioration des conditions de vie qu'assure un métier : revenu plus élevé, plus régulier, non soumis aux hasards, aux impondérables de l'agriculture de montagne. Mais à partir du moment où il a un métier, un homme perd son « indépendance ». Il peut être obligé, afin de trouver du travail, de quitter son village, avec pour conséquence l'obligation de payer son logement et d'acheter sa nourriture. Lui est-il possible de travailler tout en restant au village, il n'est plus maître de son temps, et il doit compter sur sa femme et sur ses enfants pour assurer un minimum d'agriculture de subsistance, indispensable complément à l'entretien et à l'instruction de ses enfants.

Cette situation complexe engendre une dépendance pénible vis-à-vis de la société en général ; elle est une menace pour l'identité paysanne du Brusonin. Le mot « paysan » implique toute une série de significa-

tions et d'harmoniques, dont les deux principales sont : que le paysan est un homme qui travaille le sol (ce qui suppose un attachement affectif à ce dernier) et que ce sol lui appartient.

A Bruson, les discussions évoquent trois catégories principales de travailleurs : paysan, paysan-ouvrier, ouvrier-paysan. La première catégorie appartient au passé tout en demeurant un idéal pour le présent et le futur. Peu d'hommes, nous l'avons vu, sont aujourd'hui paysans de métier, peu dépendent uniquement de l'agriculture pour leur subsistance. Mais tous croient à l'essentielle bonté et droiture de la mentalité paysanne, « la sagesse paysanne », comme la qualifia un de mes informateurs, me faisant remarquer que le pape Jean XXIII possédait cette qualité, tout en n'étant pas Brusonin ! La distinction entre paysan-ouvrier et ouvrier-paysan est basée sur la marge de liberté dont disposent l'un et l'autre. Ouvrier-paysan est légèrement péjoratif. Cette liberté dépend essentiellement de la possession d'une propriété.

L'histoire de l'organisation actuelle de l'alpage aide à mettre en lumière, à clarifier cette distinction. Pendant mes premiers mois sur le terrain, j'ai essayé de découvrir la différence entre alpage et mayen. En quête de caractéristiques physiques, telles que altitude, qualité de l'herbe, limite des forêts, je n'obtins que des réponses confuses ou ambiguës. Ma question était mal posée. J'appris finalement ce qui différenciait les deux régions aux yeux d'un Brusonin : le mayen est une propriété privée, l'alpage appartient à la communauté. Les autres traits distinctifs dérivent des précédents. Par exemple, le mayen est non seulement brouté mais encore traité aux engrais chimiques, il produit une herbe plus fournie, plus abondante, qui permet deux coupes ou une coupe et un broutage. On explique le meilleur rendement du mayen par le fait qu'il s'agit d'une propriété privée dont on prend mieux soin que d'un bien commun. Cette opinion largement répandue — de même que la réticence à investir dans l'agriculture intensive traditionnelle — explique l'opposition violente de presque tous les Brusonins à la perspective d'accroître la rentabilité de l'agriculture par du travail et des services communs. Ils n'acceptent le principe de la coopération économique que dans des limites très restreintes.

Les deux consortages de Bruson représentent les deux plus anciennes coopératives économiques. Chacun dispose de son propre alpage, qui tire son nom des montagnes dominant Bruson, Mille et Six-Blanc. Avant les années 30, les consortages étaient simplement organisés en coopératives dont la fonction essentielle était de conserver les droits de jouissance des sols appartenant à la bourgeoisie. Le travail commun consistait surtout à réparer les dégâts, souvent importants, causés par les forces naturelles : pâturages et cours d'eau devaient chaque année être débarrassés des rochers et des débris, l'herbe nettoyée et les chemins réparés.

Autour des années 30, cependant, on se heurta à un problème important : la production de lait se trouva réduite du fait de l'insuffisance d'herbage, de la brièveté de la saison d'estivage et de l'introduction de la culture de la fraise. Les consortages se sont vus acculés à la décision d'agrandir les alpages en achetant des parcelles de mayens contigus. Cette décision assura d'avantage d'herbe pour les troupeaux et une saison d'estivage plus longue, les nouveaux territoires se trouvant à l'altitude inférieure. De plus, on apporta d'autres améliorations qui renforcèrent le système coopératif : on construisit dans les alpages des étables communautaires, des chalets plus confortables pour les bergers, on confia le soin du bétail à un petit groupe d'employés d'alpage, dirigés par un maître-berger. La fabrication de tout le fromage fut aussi remise à un fromager spécialisé.

Deux bénéfices majeurs résultèrent de cette action énergique de conversion de la propriété privée en propriété commune : premièrement, l'alpage devint plus rentable avec l'augmentation de la production de lait et la diminution du travail nécessaire, l'égalisation de la qualité commerciale du fromage grâce à l'engagement d'un spécialiste. Deuxièmement, la grande majorité des Brusonins libérés des soins et de la garde du bétail dans les mayens put se consacrer à la culture des champs, en particulier à celle récente et hautement rentable des fraisières.

L'agrandissement des alpages ne fut pas sans poser aussi quelques problèmes. La perte en territoire de mayens signifiait pour les particuliers une perte en récolte de foin. Les consorts durent vaincre beaucoup de résistance pour parvenir à la décision finale de réduire le cheptel d'environ 30 %, résolvant ainsi à la fois ce problème et celui de l'insuffisance d'herbage. D'autres difficultés, plus subtiles et plus insidieuses, concernaient le personnel de l'alpage. Comme les Brusonins avaient maintenant toute liberté de travailler leurs champs durant le mois de juin et que leur travail devenait de plus en plus rentable grâce à la culture de la fraise, il fut de plus en plus difficile de trouver du personnel pour les alpages. Les fonctions de maître-berger et de fromager étaient toujours assumées par des paysans expérimentés, mais à cette époque les paysans se tournaient de plus en plus vers l'exploitation intensive des cultures maraîchères, ou bien ils devenaient paysans-ouvriers, effectuant en plus un travail salarié. Il fallut donc payer de plus en plus cher ceux qui consentaient à travailler encore dans les alpages, et le coût de la garde des vaches commença à monter.

Aujourd'hui les alpages ne procurent plus aucun profit, ils assurent purement l'équilibre coût-production. Ils sont toutefois considérés comme un « mal nécessaire », permettant de débarrasser le village du bétail durant la saison des lourds travaux. L'étape révolutionnaire que constitua dans les années 30 l'agrandissement des alpages, la transmutation communautaire de la propriété privée, représente une tentative

d'améliorer au maximum la principale source de subsistance de ce temps, l'industrie laitière. Elle représente un gros effort pour maintenir l'économie traditionnelle au sein d'une structure sociale prudemment remaniée. Pourtant, le résultat dernier fut la création d'une économie de marché — dont dépendent désormais paysans et paysans-ouvriers — provoquant la transformation de toute la structure socio-économique traditionnelle.

La seule chose à n'avoir pas été touchée par ces irréversibles adaptations est le système idéologique qu'incarne l'expression « sagesse paysanne ». En accord avec cette idéologie de la liberté basée sur la propriété privée, les Brusonins d'aujourd'hui sont extrêmement méfiants et circonspects devant toute entreprise coopérative. Lorsqu'ils parlent de « communauté », ils songent à une société de volontaires libres, en d'autres termes à une confédération. C'est en ce sens qu'ils utilisent le mot « communauté » dans des descriptions nostalgiques des premiers temps des alpages, avant que les conséquences inévitables de leur transformation ne deviennent visibles : « L'alpage, c'était la plus belle communauté que nous avions ! »

Chapitre II

LE MENAGE

La population de Bruson compte deux cent cinquante habitants, dont à peu près la moitié dans les années productives de leur vie adulte, c'est-à-dire entre vingt et cinquante ans. Un peu plus du quart de la population totale a moins de vingt ans et un peu moins du quart plus de soixante ans (voir fig. 2). C'est la courbe d'âge d'une population assez stable. La répartition des habitants selon le sexe présente en revanche un tableau dont l'irrégularité est intéressante. Alors que dans l'ensemble il y a un peu plus d'hommes que de femmes — 55 % pour 45 % — on trouve dans le groupe d'âge de vingt à soixante ans environ trois hommes pour deux femmes et, fait encore plus frappant, environ trois hommes célibataires pour une femme célibataire. Nous nous heurtons ainsi dès l'abord à une importante singularité démographique de Bruson. D'autres irrégularités viendront encore par la suite modifier de manière plus ou moins importante l'ensemble du tableau.

Il est évidemment possible de tirer les grandes lignes de la situation démographique, mais l'analyse des cas particuliers présente plus d'intérêt. Un examen attentif montre que chaque famille, chaque ménage constitue un cas exceptionnel. Si l'on prend un peu de recul, certaines caractéristiques d'ordre général propres à Bruson et liées au contexte culturel apparaissent. Il est en effet possible de tracer la biographie de la famille brusonintse type, amalgame des traits constitutifs d'un grand nombre de familles. Cette description donnera le relief indispensable à la description démographique brute.

Il est nécessaire, pour commencer, de définir et d'analyser certaines unités structurales de base — en particulier le ménage, d'importance centrale pour l'analyse démographique et le fonctionnement de la culture.

Le ménage

On entend rarement à Bruson le mot « famille ». Le concept de famille nucléaire (voir glossaire) existe, mais le groupe réel qui la constitue se trouve être le plus souvent le ménage. Pour les Brusonins ce terme désigne un groupe de personnes qui, de façon régulière, produisent, préparent et consomment leur nourriture ensemble — « Elles font ménage commun ». Le ménage est conçu comme une unité économique et non comme une unité familiale. Sa définition ne mentionne jamais les relations de parenté internes, mais il constitue dans la plupart des cas une forme de ce que nous appelons famille nucléaire ou famille

étendue — c'est-à-dire les parents et leurs enfants célibataires, plus parfois (dans le cas d'une famille étendue) d'autres parents directs, comme les grands-parents. Les trois quarts des deux cent cinquante habitants de Bruson vivent dans ces sortes de cellules groupant au moins deux générations de parents directs. Sur les septante-cinq ménages de Bruson les deux tiers sont de ce type.

Le concept de «ménage» se rapproche en effet de celui de «famille» mais il exclut normalement les frères et sœurs n'appartenant pas à la nouvelle génération. Le ménage est vu de l'intérieur, du point de vue des membres de cette nouvelle génération, les enfants. Les frères et sœurs des parents sont leurs «oncle» et «tante». Ils vivent dans leur propre ménage, comme père et mère des «cousins» des enfants. Il n'y a, en réalité, que deux ménages du type « famille étendue » dans lesquels le parent

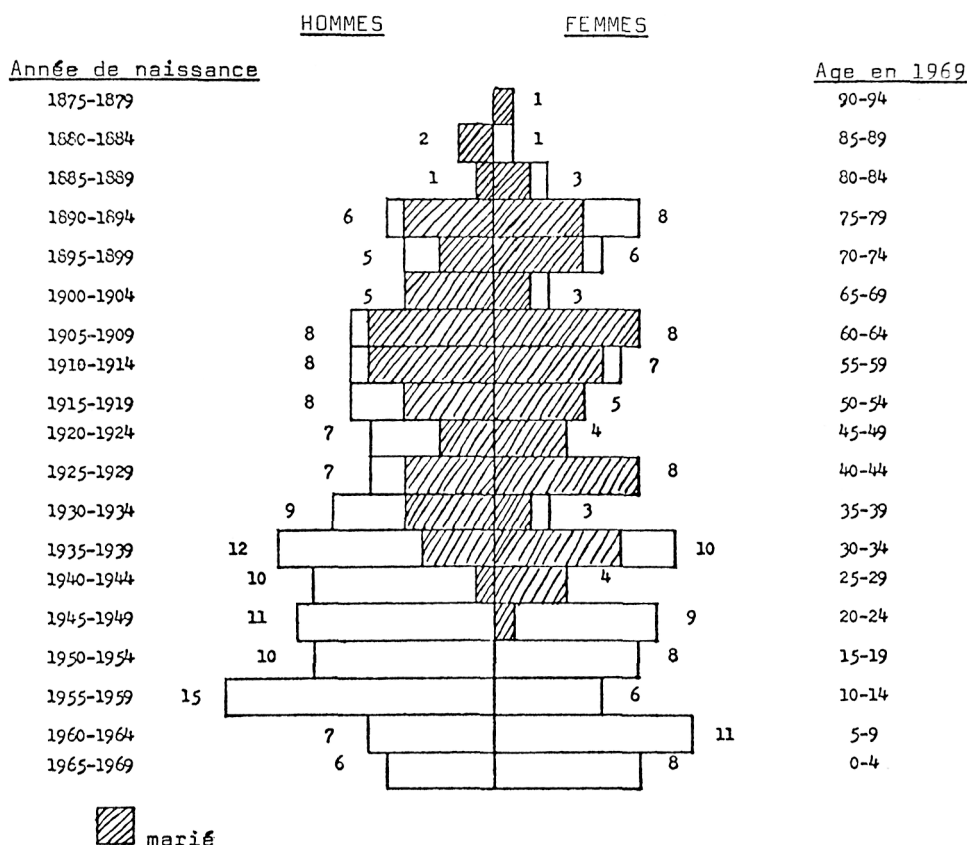


Fig. 2

Répartition de la population selon l'âge, le sexe et l'état matrimonial

en surnombre soit le frère ou la sœur du père ou de la mère. L'un d'eux est formé d'un couple sans enfant et du frère célibataire du mari. Ce frère célibataire avait vécu seul jusqu'en 1968, date à laquelle le couple qui habitait un autre canton revint à Bruson pour ouvrir avec lui un nouveau café. L'autre famille comprend une veuve, ses enfants et son frère célibataire. Ils avaient d'abord vécu chacun de leur côté dans la maison paternelle et ce n'est qu'après la mort du mari qu'ils firent ménage commun.

Ces deux ménages exceptionnels nous permettent de préciser notre définition : les membres d'un ménage vivent *habituellement* sous le même toit, mais ils partagent *toujours* la même cuisine. La rigueur de cette règle est démontrée par quelques cas extrêmes s'y conformant. Dans l'un, une famille nucléaire partage sa maison avec la mère de la mère, mais elles constituent des ménages séparés puisqu'elles utilisent deux cuisines. Dans un autre cas, une famille nucléaire, composée du père, de la mère et de leurs huit enfants, habite trois logements séparés, dans deux maisons situées dans des quartiers différents. Deux des appartements sont désignés par « là où les enfants dorment », c'est-à-dire tous les enfants sauf les deux plus jeunes qui habitent avec leurs parents. Toute la famille se retrouve pour les repas dans le troisième logement, celui des parents. Le recours à trois logements séparés pour ce ménage est rendu nécessaire par le nombre de personnes qui le composent. Le caractère essentiel du « ménage » apparaît clairement aussi dans l'expulsion temporaire de la table familiale de deux garçons dont la mère ne supportait plus la conduite asociale. Faute de pouvoir les déshériter — la famille ne possédant aucune propriété — elle ne pouvait que « les mettre à la porte », c'est-à-dire les renvoyer de la table familiale. « Ils dorment dans l'appartement, et je m'occupe de leur linge, mais je ne veux pas les voir à table », expliquait la mère.

Le ménage se définit économiquement par l'usage d'une cuisine commune où la nourriture préparée pour tous est consommée en commun. La production de nourriture, toutefois, pose un problème, car le sol qui la fournit n'est pas propriété commune. Il appartient soit au mari, soit à la femme qui le transmettent séparément à leurs héritiers, les enfants. Le mariage entraîne la mise en commun de ces ressources séparées et l'accord implicite de les considérer comme propriété commune du nouveau ménage. Le mari est reconnu comme le chef de l'exploitation, bien que mari et femme conservent légalement la propriété exclusive de leurs apports respectifs. Cette fusion informelle de propriétés crée une certaine ambiguïté qui vient renforcer l'unité économique du ménage. Ainsi, un couple marié parlera d'un champ particulier ou d'une vigne comme « venant de » la femme ou « venant du » mari, le point de vue de la propriété formelle n'étant pas pertinent. Il le deviendra, de manière toute temporaire, lors de transactions légales

pour l'achat ou la vente d'une pièce de terrain. Si le terrain en question appartient à la femme, celle-ci se borne à signer les papiers nécessaires. Son comportement public témoigne d'une entière déférence vis-à-vis de son mari en tant que chef de l'exploitation, renforçant encore tacitement le ménage comme unité économique singulière.

Pourtant, la question de l'appartenance de la propriété n'est pas seulement légale. Elle peut servir à clarifier certaines situations inhabituelles, en particulier lorsque l'accord implicite de la communauté de biens semble ne pas être respecté. Elle sert, par exemple, à expliquer le peu de chagrin manifesté par une femme après la mort de son mari. Immédiatement après l'enterrement, celle-ci était retournée travailler aux champs, bavardant et plaisantant comme à l'accoutumée avec les voisins et les passants. Personne ne parut surpris par sa conduite. Ce couple avait toujours eu une relation conjugale bizarre. Il y avait des années que cette femme ne travaillait plus du tout les propriétés de son mari, mais seulement celles qu'il avait transmises à ses enfants. Cette femme, originaire d'une vallée voisine, n'avait lors de son mariage aucune propriété immobilière à Bruson. C'est peut-être pour cette raison qu'elle ne s'était jamais sentie vraiment mariée : son ménage constituait une création économique unilatérale, il lui manquait la caractéristique essentielle : la fusion des propriétés considérées comme un tout.

Dans un autre cas, le recours aux deux conceptions, formelle et informelle, de la propriété d'un « ménage » s'avère nécessaire pour clarifier une situation particulière. Il s'agit d'une famille comptant six enfants : trois filles mariées à Bruson ou au Sappey et trois fils célibataires vivant avec les parents. La mère a déjà partagé et distribué ses biens-fonds aux enfants, mais pas le père. Si ce dernier néglige de « faire le partage » avant sa mort, ses biens tombent automatiquement en « hoirie », c'est-à-dire qu'ils sont transmis aux héritiers dans leur ensemble ; aucun ne peut en disposer sans le consentement de tous les autres. Quelque délicat que soit un partage, avant la mort des parents — il provoque presque toujours des chicanes entre héritiers — la situation d'une hoirie est encore plus difficile, puisque tous les héritiers sont obligés d'agir toujours d'un commun accord. Ce père est maintenant trop âgé pour pouvoir travailler la campagne. En refusant de partager entre ses enfants, il maintient le ménage économique originel et conserve sa place de chef de l'exploitation. Ses fils, qui ont chacun plus de 40 ans, doivent travailler pour lui et sont en sa complète dépendance.

Cette famille remplit à la lettre toutes les conditions du ménage, mais elle est loin d'être considérée comme un ménage idéal. On estime qu'il n'est normal ni pour un père de rester chef d'exploitation alors qu'il ne peut plus travailler, ni pour les enfants adultes de demeurer économiquement dépendants, ni pour des filles mariées de « n'avoir rien à faire » avec leur famille. On déplore surtout l'absence d'esprit de con-

tinuité : le ménage, c'est l'opinion générale, doit évoluer comme chaque chose dans la vie.

Dans l'idéal, le ménage débouche sur la création d'une nouvelle unité familiale que nous appellerons la famille convergente. (Voir glossaire.) Cette famille convergente se compose de deux ménages, unis par des liens de parenté directs (parents, enfants) et fonctionnant comme un ménage unique en ce qui concerne la production de nourriture. Elle se crée par le mariage d'un enfant.

A ce moment-là, les parents sont encore productifs et ils n'ont vraisemblablement pas encore décidé du partage de la propriété entre les enfants. Le père reste chef de l'exploitation pour le ménage des parents. Son fils nouveau marié (ou son gendre) devient le chef de famille du nouveau ménage. Il détient une certaine autorité, mais incomplète puisqu'il n'est pas encore maître de biens propres. Ce jeune ménage, quoique ne possédant pas de biens-fonds, fonctionne toutefois comme une unité exclusive en ce qui concerne la préparation et la consommation de la nourriture. Le fils (ou la fille) continue à travailler la terre de ses parents et participe ainsi à la production de nourriture pour la maison paternelle. Son conjoint, pour autant que cela lui soit possible, fait de même. Une belle-fille consacrera donc la majeure partie de son temps à travailler avec les parents de son mari, alors qu'un gendre, tout en exerçant peut-être une activité extérieure, apportera son aide chaque fois qu'il aura ou qu'il pourra obtenir un congé, surtout lors des périodes particulièrement chargées comme celle de la moisson. Si les deux jeunes gens sont de Brusson, le jeune ménage sera impliqué dans deux familles convergentes et partagera son travail entre les deux ménages de ses parents.

Il arrive que l'ancien et le nouveau ménage fassent occasionnellement table ou toit communs en s'invitant à manger, en s'offrant des aliments fabriqués à la maison ou en s'aidant pour les nettoyages. Il est alors remarquable qu'il y ait toujours réciprocité et que l'intimité de chaque ménage, en tant qu'unité gastronomique distincte, soit toujours respectée.

Quelle que soit son importance numérique ou sa composition, et indépendamment de son statut économique, le ménage est toujours traité comme une unité gastronomique distincte au sein de la structure sociale. Les personnes célibataires ou veuves vivant seules préparent et mangent leur nourriture en solitaires. Dans les rares ménages constitués de deux individus — deux adultes célibataires ou un couple marié — les deux préparent et mangent leur nourriture en commun. Les familles nucléaires et étendues — même très jeunes — qu'elles participent encore à la production de nourriture avec leurs parents ou qu'elles dépendent de leur fonds propre, préparent et consomment leur nourriture en tant qu'unité singulière.

Malgré des différences considérables quant au mode de résidence après le mariage, largement conditionné par toute une série de facteurs particuliers, la règle du « nouveau noyau gastronomique » est strictement observée : tout nouveau ménage *doit* avoir sa propre cuisine. Le jeune couple a la possibilité d'emménager dans un appartement appartenant à l'un ou à l'autre de ses parents. Les couples ayant des enfants en âge de se marier s'efforcent, en prévision, de rénover ou d'agrandir leur maison, en y ménageant des appartements séparés. Si ce n'est pas possible, le jeune couple peut, bien qu'il y en ait très peu de disponibles, louer un appartement dans le village, tout en économisant pour construire sa propre maison ou en rénover une provenant du patrimoine familial.

Il peut aussi quitter le village et louer un appartement au Châble, à Martigny ou dans n'importe quel autre endroit lui convenant. L'état de locataire est considéré comme une menace fondamentale pour la liberté de l'homme, mais il est encore préférable à une longue cohabitation avec ses parents ou les parents de son conjoint, c'est-à-dire à la vie « en ménage » avec eux. Un jeune couple en a fait l'expérience. Il vécut chez les parents du mari jusqu'au moment où il eut trois enfants. Puis, soudainement, il déménagea dans un autre canton, cessant toutes relations avec les parents. Leur départ ne surprit aucun Brusonin. « Il y avait toujours des chicanes avec les parents », dit une jeune femme qui les connaissait bien.

Extension du principe du ménage

Le ménage, cellule créée par le mariage et basée sur la règle du « nouveau noyau gastronomique », se définit par le fait de manger ensemble, à l'exclusion de toute personne étrangère au ménage, et par les relations qu'il entretient avec les familles des conjoints au sein de la famille convergente.

Dans des circonstances normales, un ménage fait table commune et exclut les non-membres de la table familiale. Mais le boire et le manger remplissent encore des fonctions importantes dans la société plus large du village ou du monde extérieur. Certains événements basés sur le boire et le manger visent à renforcer le tissu économique et social. Ils miment l'unité gastronomique du ménage et reproduisent momentanément sa cohésion à diverses occasions bien définies. Ils en rehaussent du même coup l'unité, puisqu'ils constituent des transgressions rituelles de son inviolabilité gastronomique.

La forme particulière que revêt ce genre d'événements dépend de deux facteurs : leur contenu, que nous classerons en gros sous trois rubriques : économique, sociale ou rituelle, et le sexe des participants. Hommes et femmes participent à des sphères d'activité tout à fait diffé-

rentes. Quand ils participent aux mêmes activités, ils ne le font presque jamais simultanément. De manière générale, les femmes sont confinées dans le domaine privé — en particulier celui du foyer — alors que le domaine public, par exemple, le café, est le fief des hommes. Du point de vue du type d'activité, les femmes semblent être plus actives dans le domaine religieux et les hommes dans le domaine profane. Suivant les événements dérivant du principe du ménage, nous pouvons combiner ces trois systèmes de classification : le contenu de l'événement, l'endroit où il se produit, le sexe des participants. Ainsi, tous les événements ayant trait à l'économie sont profanes, publics et font appel à la participation masculine. Certains événements sociaux, bien que laïcs, prennent place dans la sphère féminine du foyer. Les événements rituels lorsqu'ils sont d'ordre religieux et qu'ils ont lieu au foyer incluent les femmes. Laïcs et publics, ils sont presque toujours réservés aux hommes.

Quels que soient le contenu, le lieu ou les restrictions sexuelles liées à ces événements, tous s'inspirent fondamentalement du principe du ménage : ils affirment la cohésion et l'exclusivité du groupe en buvant et en mangeant. Notre schéma implique qu'un tel événement soit avant tout gastronomique, qu'il s'agisse de manger, de boire, ou des deux, et que le groupe concerné ne forme pas un ménage réel, c'est-à-dire qu'il ne soit pas coutumier de produire, de préparer et de consommer la nourriture en commun. Notre hypothèse est que ces événements d'ordre gastronomique mais intervenant hors des limites du ménage utilisent le principe gastronomique du ménage dans le but d'en simuler la cohésion.

La gastronomie économique

Le Brusonin aime ne rien devoir à personne. Il se considère comme un homme libre d'obligations, propriétaire de sa maison et de son domaine, à la fois administrateur, contremaître et ouvrier de son exploitation agricole. Quand il accepte un salaire pour son travail, c'est toujours de la part de quelqu'un d'étranger et pour une besogne effectuée hors du village, en général saisonnière et payée à l'heure. A-t-il un métier, il est fier que cette aptitude fasse partie de son capital personnel. Travaille-t-il comme ouvrier non spécialisé pour compléter les gains que lui procure l'agriculture, il se dépeint comme un « paysan-ouvrier », en mettant soigneusement l'accent sur « paysan ». Il conserve ainsi de lui-même l'image d'un homme libre.

Son désir d'être libre d'obligations le rend sensible à toutes les situations qui pourraient provoquer un déséquilibre et créer une inégalité dans ses relations avec un membre de sa communauté. Au sein même de la communauté règnent deux principes : « nous sommes tous égaux » et « nous formons une grande famille ». Il s'agit ici d'un usage

rare et intéressant du mot « famille » pour désigner un groupe stable mais indéfini d'individus apparentés ne ressentant nul besoin de connaître ou de préciser leurs liens et leurs degrés de parenté. Le groupe ne forme pas, comme le ménage, une unité économique. Il se fonde sur la parenté, large ou restreinte : cette conviction suscite l'attente d'un certain type de comportement, où chaque individu isolé se trouve sur le même pied que tous les autres. Aucun n'est meilleur — même si certains sont « plus pratiquants » —, aucun n'est plus riche — même si certains sont « plus aisés » —, aucun n'est plus intelligent — même si certains sont « plus instruits ». Il n'y a ni créanciers, ni débiteurs, car dès que cette situation risque de se produire, elle est aussitôt annulée par la réciprocité des services.

A ce niveau, le concept d'égalité apparaît fondamentalement différent de celui de la « grande famille ». Ou plutôt, on pourrait dire que la distinction entre « famille » et « ménage » apparaît plus claire. A l'intérieur du ménage, il n'y a pas de dette possible, chaque membre ayant pour sa contribution des tâches précises à remplir. Il agit, en définitive, pour lui-même, à son avantage propre. Au niveau de la communauté villageoise cependant un individu est libre et peut très bien continuer à n'agir que dans son propre intérêt. S'il s'écarte tant soit peu de cette voie pour rendre service à quelqu'un, sa conduite se conforme à l'esprit de la « grande famille », mais elle appelle la réciprocité sous peine de menacer l'indépendance, l'égalité, de celui qui en a bénéficié.

Cette manière d'agir intervenant dans le contexte de la « grande famille », la réciprocité doit prendre la forme d'une monnaie d'échange y ayant cours. L'argent, monnaie commerciale, s'utilise pour les transactions impersonnelles avec des étrangers. La nourriture et la boisson ne sont pas négociables dans la société au sens large. Dans un village paysan et vigneron, elles n'ont même pas de valeur particulière, puisque chacun est censé pouvoir en produire. Elles constituent, pour cette raison, la monnaie d'échange idéale au sein d'une communauté villageoise. On ne calcule pas le prix d'un service mais on peut très bien accepter un paiement qui symbolise l'annulation de la dette ainsi contractée. « Je te paie un verre » est l'une des phrases qu'on entend le plus fréquemment à Brusson.

Cette forme de réciprocité fait plus que simplement abolir la dette. Comme la nourriture et la boisson renvoient directement au concept du « ménage », le débiteur en les offrant ouvre symboliquement son ménage au créancier, lui permettant d'accéder un instant dans le domaine clos, où lui, le débiteur, est le maître. Ainsi, non seulement il rend caduque sa position inférieure de débiteur, mais il s'assure la supériorité de celui qui reçoit. Il est significatif qu'il n'y ait pas de distinction entre « payer un verre » au café ou dans sa propre cave. Le café est du reste décrit,

en plaisantant, comme « la cave des pauvres », c'est-à-dire l'endroit où un homme reçoit ses amis comme chez lui. Comme nous l'avons déjà vu, le café représente un développement de la cave ou de la cuisine personnelles en tant que lieux où l'on boit.

« Payer un verre » constitue la forme appropriée de réciprocité pour les petits services rendus par des collègues villageois, que ces services aient été requis ou spontanément offerts. Il s'agit dans les deux cas de services extraordinaires et non professionnels, et la transaction est limitée à deux ou peut-être trois personnes. Le service est rendu dans l'esprit de la « grande famille » et rétribué dans la monnaie gastronomique du ménage. Un passant rentrant chez lui s'arrête sur son chemin pour aider un homme à décharger son bois pour l'hiver. Un voisin motorisé se rend à Martigny et se charge d'en ramener un paquet. Ce sont là des services non professionnels, puisqu'ils ne dépendent d'aucune capacité particulière, mais seulement des circonstances extraordinaires, car ils ne se produisent pas régulièrement — du moins pas entre les mêmes personnes.

Si l'on a besoin d'un service professionnel, on le paie généralement en argent, et celui qui le rend le fait en tant qu'employé d'une entreprise extérieure au village. Un voisin charpentier se voit par exemple solliciter de réparer une plinthe arrachée. Il le fait en tant qu'employé de l'entreprise de charpente du Châble et demande le prix voulu. Une fois le travail terminé, il est invité à boire quelque chose — « Allons boire un verre. » Ce n'est pas un paiement — « payer un verre » — puisque le service sera payé dans le cadre professionnel et commercial. Ce geste veut en fait nier le paiement, transposer le service rendu dans l'univers de la « grande famille ». Les participants se rappellent qu'ils sont des parents et non un commerçant et son client. Si, en revanche, le voisin charpentier passe, en rentrant chez lui et offre immédiatement de réparer la plinthe avec peut-être l'aide de son hôte, ce service entre dans l'esprit de la « grande famille ». Il en sera remercié sous la forme de « payer un verre » ou d'« aller boire un verre ».

Un service exigeant plus de temps ou de dérangement déborde le cadre du « petit service » et ne peut plus être payé simplement en buvant un verre. Il est alors payé en nature — c'est-à-dire en travail. Si un villageois en aide un autre à rentrer ses foin, ce dernier le lui rendra en trayant parfois ses vaches, quand il doit travailler tard. Le travail agricole se rapproche toutefois du travail professionnel, puisqu'il produit du revenu. C'est pourquoi certains services y ayant trait sont payés en argent sonnante — toujours neutralisé par « allons boire un verre ». Un villageois possède-t-il une jeep, avec laquelle il « fait le taxi », il en aidera un autre pour une somme entendue à transporter du fumier dans ses champs.

Quelle que soit la forme du paiement — argent, boisson, travail — tout échange de services dans le domaine agricole a tendance à ne se

produire régulièrement qu'entre deux individus ou ménages particuliers. La relation commerciale se transforme ainsi en une relation d'entraide dans le cadre de la « grande famille ». Comme le travail agricole quotidien incombe dans une large mesure aux femmes et que celles-ci n'interviennent normalement pas dans le domaine public ou commercial, il est naturel que ce genre de services soit payé en nature — à la maison même ou dans les champs en tant qu'extension du foyer. Une femme en aide une autre pour les foins et attend en retour son aide pour la cueillette des fraises. Le paiement dans ce cas se calcule plutôt sur la base de la nécessité que sur celle, objective, de l'argent. Un vieux garçon, aidant souvent son voisin pour les gros travaux agricoles, se voit, en retour, chaque fois invité à dîner par l'épouse de celui-ci.

Tout ceci représente des modalités de paiement plus ou moins direct, utilisant la monnaie d'échange du ménage pour des services rendus dans le contexte de la « grande famille ». La nourriture et la boisson interviennent aussi sous forme de « cadeaux », sorte de paiement indirect. Dans ce cas encore, le ménage s'ouvre symboliquement à une personne extérieure dans le but de retrouver l'égalité un instant perdue. A l'instar du paiement direct, le « cadeau » tient compte dans une large mesure des désirs ou des besoins du récipiendaire. Il prend en général la forme de boissons, entre hommes, et de nourriture, entre femmes.

Un exemple touchant le fromager du village illustre cette forme de paiement indirect. Le fromager, en tant qu'employé de la laiterie, reçoit un salaire. Son cahier des charges inclut la fabrication du fromage et la préparation de la crème destinés à être vendus à la Fédération des producteurs de lait à Sion. Lorsqu'un membre de la coopérative lui demande un service spécial, un litre de crème pour son ménage, par exemple, il a coutume en venant la chercher de lui offrir une bouteille de vin pour sa peine. Le coopérateur paie naturellement la crème, dont la valeur est déduite de son avoir, mais c'est le cadeau qui compte. Mettre de la crème de côté représente un service spécial outrepassant les devoirs professionnels du fromager. Le membre contracte donc envers lui une dette spéciale qu'il efface selon l'usage, dans le code du ménage. Comme il s'agit d'une transaction entre hommes, le paiement approprié est une bouteille de vin, que le fromager ouvre sur le champ pour la partager avec tous les hommes présents. Il prévient ainsi toute interprétation commerciale de son geste et prouve au donneur que son « cadeau » est accepté dans l'esprit voulu. Ce faisant, il lui ouvre sa table et se met lui-même dans la position de l'hôte. Tout cela se passe en violation flagrante de l'article 24 des statuts de la laiterie : « Il est interdit d'apporter des boissons alcooliques à la laiterie ! »

Les femmes sont aussi, quoique dans une moindre mesure, mêlées à des événements prolongeant l'exclusivité gastronomique du ménage. Ces occasions diffèrent non seulement dans leur fréquence mais aussi dans

leur forme. Jouissant d'une sphère d'activité plus restreinte que les hommes, elles ont tendance à établir entre elles des échanges réguliers de services, habituellement dans le cercle de leurs proches ou à l'intérieur de leur quartier. Ces relations suivies d'entraide ne sont pas tout à fait identiques à celles, accidentelles et spontanées, où se trouvent engagés les hommes. Comme pour eux, le service est non professionnel, il n'exige de celle qui le rend que peu de dérangement ou d'effort. Comme pour eux, le paiement du service tient compte des ressources de la donneuse et des besoins particuliers de l'autre. Pourtant, les femmes engagées dans de telles relations ne pensent pas en terme de paiement, mais en terme de « remplacement » du service rendu. L'idée de compensation existe, mais elle se manifeste sous la forme indirecte du cadeau. On parlera plus ouvertement de paiement pour un service sortant du domaine des relations habituelles d'entraide, c'est-à-dire d'un service ayant lieu une seule fois ou rarement, et entre femmes qui n'entretiennent pas régulièrement ce type de relations.

Pour illustrer la différence entre paiement direct et « cadeau » ou « remplacement », nous allons examiner le cas d'une femme du village, Rosy, dans différentes relations, toutes très typiques. Rosy et Marcelle, les deux dans la trentaine, sont voisines. Cousines éloignées, elles ne pensent jamais l'une à l'autre en tant que parentes. Elles jouent souvent aux cartes ensemble, avec des habitués du café, mais ne se considèrent pas comme particulièrement amies. Rosy coiffe régulièrement Marcelle. Marcelle invite Rosy à « se servir dans son jardin ». Lorsque l'une a fini son travail, elle peut donner un coup de main à l'autre. Il y a réciprocité continuelle entre elles. Leur relation n'est pas une relation d'amitié, pas plus qu'elle n'est basée sur d'imaginaires obligations de parenté. Il s'agit purement et simplement de relations suivies d'entraide. Les hommes des deux ménages y sont également impliqués : le père de Rosy aide Marcelle à traire lorsque son mari doit travailler tard ; le mari de Marcelle aide à décharger les tonneaux de vin nouveau que le mari de Rosy a montés de Fully.

Rosy et Suzanne ont encore plus de points communs — elles sont à peu près du même âge, sans enfants et tenancières d'un café. Elles n'ont aucun lien de parenté, Suzanne n'étant venue à Bruson qu'après son mariage, et vivent éloignées l'une de l'autre, Rosy au village et Suzanne dans son café sur les pentes qui dominent l'agglomération. Tous ces facteurs de ressemblance et de différence rendent les deux femmes utiles l'une à l'autre. Suzanne, qui vient d'une grande ville, conduit une voiture et emmène régulièrement Rosy à Martigny pour faire des achats et aller chez le coiffeur. Rosy, demeurant au village, reçoit le courrier de Suzanne et le lui garde. Suzanne et son mari mangent fréquemment le soir au café de Rosy et sont parfois invités à un repas ou à une collation dans sa cuisine. Les deux maris travaillent ensemble sur les pistes de ski.

Si le contenu des deux relations est tout à fait différent — l'une étant orientée vers l'agriculture et le voisinage, l'autre vers la vie commerciale moderne — les deux sont essentiellement des relations suivies d'entraide, suscitées et maintenues par des femmes, mais tolérant la participation masculine. Rosy participe encore à d'autres échanges extraordinaires de services, où le paiement intervient de manière ouverte et explicite. Elle passera une matinée à récolter les fraises avec une de ses voisines qui l'a aidée un après-midi à faire les foin. Lorsque je l'emmenai faire un tour à Martigny, elle insista pour payer nos consommations « parce que vous m'avez descendue ». Lorsqu'elle envoie un petit voisin à l'épicerie, elle lui dit toujours de s'acheter une sucrerie, ou lui fait cadeau, à son retour, de la menue monnaie.

Ces échanges suivis ou extraordinaires illustrent le refus de toute dette et l'usage de nourriture ou de boisson pour rétablir l'équilibre. Les femmes, comme les hommes, sont membres de ménages distincts, définis par l'exclusivité gastronomique, et font partie en même temps de la « grande famille » formée par le village. Il y a à cet égard cependant de grandes différences entre hommes et femmes. Les femmes sont identifiées au ménage beaucoup plus que les hommes ; elles sont plus prisonnières de leurs tâches journalières ; leurs contacts sociaux sont confinés à la sphère de la maison et des champs. Leur liberté de mouvement dans le village, dans la société en général est sévèrement limitée. Elles passent leur temps à s'occuper de la maison, des enfants, du travail agricole et, pendant la « morte saison », à se rendre visite dans leur cuisine, en petit cercle d'habituées. Elles vivent encore, en fait, la vie traditionnelle du village d'il y a un siècle, alors que leurs maris se sont adaptés au monde moderne.

Cette sous-culture des femmes est fondée sur une économie de subsistance, où l'argent est un moyen de paiement rare et peu usité. Le ménage, de ce point de vue, forme une unité socio-économique idéale, se suffisant à elle-même. Par ses relations d'entraide continue avec d'autres petites unités semblables, il s'inscrit dans une cellule autarcique plus grande, le quartier, et dans celle plus grande encore du village. Il ne reste guère aujourd'hui que de vagues traces du quartier en tant qu'unité socio-économique. Elle a été, pour diverses raisons, transférée à la « grande famille » du village. Depuis que celui-ci n'est plus isolé des autres villages de la vallée, il est moins une unité active qu'un symbole de solidarité. Le ménage requiert naturellement aussi la solidarité, d'où certains conflits entre ménage et village. Le ménage continue toutefois de fonctionner presque comme il y a un siècle.

C'est pourquoi la femme, dont l'activité quotidienne est centrée sur lui et y est confinée, a conservé dans une large mesure son rôle traditionnel clairement délimité : elle se meut à l'aise au sein de la sphère traditionnelle ménage-quartier-village et n'a guère de conflits de

loyauté. Elle entretient des relations suivies d'entraide, paie ses dettes, quand elle en a, en « remplaçant » le service rendu ou en « faisant un cadeau ». Lorsqu'elle emploie l'argent comme moyen de paiement, elle le fait avec un certain malaise — comme si elle était en train d'imiter les hommes et d'empiéter momentanément sur leur domaine. Pour elle, le ménage représente la vie de chaque jour, et non l'expression symbolique de quelque réalité évanescence.

Les femmes et le commerce

La vie moderne a pénétré certains ménages plus profondément que d'autres. Dans ceux-là, le rôle économique quotidien de la femme a été modifié. Nous avons alors affaire à un comportement hybride, mi-traditionnel, mi-moderne. Les femmes se conduisent comme les hommes, et l'intervention du principe du ménage comme stabilisateur social garde toute sa force. Il est significatif que les quatre entreprises commerciales indépendantes du village, tout en étant parfois officiellement aux mains des hommes, soient exploitées en fait par les femmes. Ces femmes ne transgressent nullement les règles culturelles de leur sexe ; elles accomplissent au contraire leur devoir d'épouse et de ménagère. Dans ces cas, cependant, les tâches agricoles qui leur sont traditionnellement dévolues ont été plus ou moins supplantées par les tâches commerciales modernes.

Les entreprises en question sont les deux cafés du village et les deux épiceries. Les femmes y ont des occupations autres que « ménagères » : deux sont « cafetières » et deux « commerçantes ». Comme il s'agit d'entreprises familiales, attenantes au logis, ces femmes combinent aisément leurs devoirs ménagers et commerciaux. Elles peuvent pénétrer dans l'univers masculin du café et des affaires, mais leur participation est déterminée par leur devoir de femme de contribuer à l'entreprise économique commune du ménage. C'est bien le devoir et non le libre choix qui les a mises dans cette situation non traditionnelle. Une fois là, elles sont soumises aux règles et aux principes en vigueur. Elles doivent agir en respectant le fragile équilibre entre individu et communauté, et elles le font de la même manière que les hommes. Dans la relation commerciale interne au village, patron et client ont le même objectif : préserver leur indépendance au sein de la « grande famille ». Les deux s'efforcent de minimiser l'aspect commercial de leur relation — le client en payant ses dettes de manière aussi rapide et ostensible que possible, le commerçant en niant l'existence de la dette. Ils parviennent à leurs fins en utilisant le code et la monnaie d'échange du ménage.

J'étais une cliente régulière d'un des cafés, y prenant la plupart de mes repas pendant les dix-neuf mois qu'a duré ma recherche sur le terrain. Rosy, la propriétaire, et moi sommes devenues de grandes amies.

L'histoire de notre relation va me permettre d'éclairer quelques aspects importants de l'entreprise villageoise. Ma situation était naturellement inhabituelle pour les Brusonins, mais seulement jusqu'à un certain point : bien qu'étrangère devant quitter un jour le village, je fus, durant mon séjour, considérée et traitée comme « l'une d'entre nous ».

J'étais la seule cliente à manger aussi régulièrement et aussi longtemps au café. Celui-ci n'était équipé que pour servir des boissons, des repas simples tels que fondues ou sandwiches, et à l'occasion des repas pour un groupe. Y prendre deux repas par jour équivalait, en un sens, à faire partie du ménage de Rosy, puisque je n'avais pas le mien. Il était évident cependant que je n'en faisais pas partie : je ne mangeais pas à leur table, mais au café, je n'étais pas une de leurs parentes, je n'étais même pas suisse. Aux yeux des gens, j'étais simplement une cliente qui s'était liée d'amitié avec la propriétaire, autrement dit, j'étais comme n'importe quel autre Brusonin fréquentant le café.

Mais Rosy et moi savions que notre relation allait beaucoup plus loin que la relation commerciale typique qu'elle pouvait avoir avec un compatriote. Elle me faisait la cuisine tous les jours, même le mardi, jour de fermeture du café. Ces soirs-là, elle me servait au café, me laissait seule juste le temps de manger, et ensuite, toujours sur mon invitation, me rejoignait pour prendre le thé et bavarder. A l'exception de ces mardis soirs, nos relations amicales et commerciales étaient tout à fait séparées. Elle fut de nombreuses après-midi mon informatrice, dans un contexte amical. Lorsque notre amitié se développa et que nos relations devinrent plus aisées, j'eus l'habitude de la rejoindre dans sa cuisine, après avoir soupé au café. A partir du mois de mai, au bout de cinq mois passés à Bruson, je ne pris plus que le repas du soir au café et mangeai de plus en plus souvent à la table familiale dans la cuisine de Rosy. Ce devint une pratique régulière, sauf les samedis et dimanches où mon mari me rejoignait et où nous mangions ensemble au café. J'étais toujours une cliente, mais Rosy s'inquiétait moins de la variété ou de la qualité des repas qu'elle me servait. Elle se montrait désappointée lorsque, pour une raison ou pour une autre, je devais manquer un repas ou partir immédiatement après avoir mangé. En juillet, Rosy et moi commençâmes à nous tutoyer. Peu après, je devins plus familière aussi envers le mari, Willy, et le père de Rosy, appelant ce dernier « papa », comme elle.

La distinction entre « Madame », la cliente, et « Dany », membre et amie du ménage, s'était effacée. Notre relation commerciale demeura telle mais devint plus agréable, et en fait, plus proche de celle que Rosy entretenait avec ses compatriotes villageois. Nous étions convenues au début que je payerais ma note à la fin de chaque mois, sur la base d'une facture écrite. Bien que ce fut Rosy qui s'occupât des comptes du ménage, et de l'établissement de ma facture, elle s'en remettait toujours

en public à son mari, patron du commerce. Pendant les premiers mois de mon séjour, c'était toujours lui qui me présentait l'addition et c'était auprès de lui que je réglais. Il ne le faisait jamais sans s'excuser de l'importance de la somme, ou sans la justifier en me citant le prix courant de la viande. C'était lui aussi qui, en tant que patron du café, faisait à intervalles réguliers le geste hospitalier de nous offrir à boire, à mon mari et à moi, c'est-à-dire d'annuler notre relation commerciale grâce au code ménager de la boisson.

La facture mensuelle devint bientôt une occasion de nier nos relations commerciales. C'était toujours moi qui devais la réclamer, et il y avait toujours un délai d'au moins une semaine entre ma demande et l'exécution. Quand je voulais régler sur le champ, Rosy et Willy en étaient choqués et s'efforçaient de m'en dissuader : « Ça ne presse pas ! » Ce fut le cas même lorsque je dus quitter le village pour quelque temps. Il me fut en fait à plusieurs reprises pratiquement impossible de payer avant de partir. La facture était ainsi réduite à quelque chose de tout à fait accidentel et vraiment sans importance dans notre relation. Rosy et Willy le soulignaient en disant qu'après tout j'allais revenir — ce dont ils ne pouvaient pas être sûrs. Il était clair qu'ils me rendaient ainsi dépositaire de leurs propres valeurs culturelles touchant à la dette et à son paiement, et qu'ils me faisaient un compliment en sous-entendant que j'étais une bonne personne qui ne pourrait que payer ses dettes. Rosy l'exprima de manière explicite une fois que je la taquinais, menaçant de m'en aller sans payer et de ne jamais revenir. Elle me répondit, plaisantant à moitié, que c'était précisément pour être assurée de mon retour qu'elle ne voulait pas que je paie avant de partir.

Lorsque je me rendais à Genève, je me chargeais souvent de commissions pour Rosy. Je lui rapportais ce qu'elle m'avait demandé et elle me remboursait. Je ramenaï parfois de petits cadeaux pour elle et les autres membres du ménage. Ces cadeaux — une visionneuse pour diapositives, des bouchons fantaisie — furent acceptés avec plaisir mais non sans quelque embarras. Ce qui peut se comprendre dans le contexte du cadeau paiement indirect : comme je m'étais déjà acquittée des services rendus, il n'était pas nécessaire que je fasse des « cadeaux ». En revanche, lorsque mes cadeaux prenaient la forme de nourriture, personne ne se sentait déconcerté, puisque la nourriture faisait partie de la monnaie d'échange traditionnelle, et que mon geste pouvait être assimilé à l'invitation réitérée de Marcelle à Rosy : « Viens te servir dans mon jardin ». On accepta dans le même esprit des photographies que j'offris car elles constituaient le produit direct de mon travail.

Une telle attitude mêlant si aisément les affaires et l'amitié est difficile à concevoir dans notre propre culture (USA) où domine le sentiment que « les affaires sont les affaires », qu'elles font deux avec

l'amitié, l'une ayant toujours tendance à dominer et à détruire l'autre. Dans une petite communauté comme Bruson néanmoins, où les gens vivent très rapprochés les uns des autres et où, comme ils le disent eux-mêmes, ils sont tous plus ou moins parents, une telle imbrication est hautement souhaitable. Elle est facilitée par la conscience profonde qu'a le Brusonin d'un déséquilibre toujours possible entre ses rôles de membre du ménage et de participant à la « grande famille » villageoise. Il s'efforce de maintenir l'équilibre en étendant le principe du ménage aux relations commerciales intervillageoises. Il utilise le code ménager de la nourriture et de la boisson pour neutraliser, sinon pour annihiler toute relation commerciale avec ses compatriotes.

Les quatre femmes engagées dans des entreprises commerciales villageoises semblent, à première vue, dans une position plus difficile que les hommes, puisqu'elles doivent s'introduire dans le domaine masculin de l'économie publique et en respecter les règles. Elles sont pourtant des entrepreneurs idéaux, car étant femmes elles incarnent le principe du ménage dont l'extension à des situations commerciales apparaît dès lors tout à fait naturelle. Ida, dans son épicerie, fait crédit à ses clients, inscrivant dans un petit carnet leurs achats successifs. Elle sort ainsi momentanément de son rôle d'épicière pour devenir la tante ou la cousine de son client, à qui elle accorde en toute confiance et sans autre formalité un prêt à court terme qui arrange ce dernier plus qu'il ne répond à une véritable nécessité. Tout se passe comme si le client avait ce jour-là oublié par mégarde sa bourse à la maison. Le client accepte le crédit comme il accepterait que sa voisine lui prête un peu de sucre. Lors d'une visite ultérieure au magasin, il paiera la facture totale, sans commentaires, ni de sa part ni de celle de l'épicière. Ida fait aussi parfois présent de petits chocolats à ses clients réguliers, en montrant bien qu'il s'agit d'un simple geste amical. Lorsqu'elle a peu de travail, il lui arrive d'inviter un client à boire une tasse de café avec elle, dans l'arrière boutique.

Les deux épiceries doivent, de temps à autre, faire appel à une auxiliaire lorsqu'il y a par exemple beaucoup de skieurs au village ou lorsque l'épicière est malade ou vient d'avoir un bébé. Ces occasions sont particulièrement intéressantes, car elles constituent effectivement des cas de relations suivies d'entraide entre femmes ; elles reproduisent au niveau commercial les relations traditionnelles des femmes entre elles. Les aides parlent de « remplacer » les épicières — le remplacement est toujours temporaire et de courte durée — mais le temps et le travail exigés excluent cette aide du domaine des « petits services » et requièrent d'être rétribués en argent. Chaque commerçante sollicite toujours la même personne qui, à son tour, se sent obligée de rendre le service demandé. L'auxiliaire choisie n'est ni une parente ni une amie, mais dans les deux cas une femme habitant le même quartier et relativement dis-

ponible. Une des épicières, dans la quarantaine, se fait aider par une jeune femme de vingt-deux ans, récemment mariée, qui, avant son mariage, travaillait à plein temps au magasin. Elles sont toutes deux des parentes éloignées mais aucune ne peut préciser à quel degré. De toute manière elles ne pensent pas l'une à l'autre en tant que parente ou amie ; elles se disent simplement de bonnes connaissances, parce que voisines et travaillant ensemble.

La situation pour l'autre épicerie est identique, quoique cette fois l'âge respectif des deux femmes soit inversé : l'épicière est une jeune mariée et elle est aidée par une grand-mère. Elles habitent le même quartier, portent le même nom de famille et avouent, si on les questionne, que leurs maris sont de lointains cousins. Cette parenté n'a toutefois rien à voir dans leur relation, pas plus que l'amitié, car elles ne se manifestent jamais en d'autres circonstances.

Le café de Rosy nous fournit deux autres exemples de relations employeur-employé, particulièrement intéressants. Le premier concerne la relation suivie et régulière entre Rosy, la tenancière, et Geneviève, la serveuse. Geneviève, jeune fille de vingt-deux ans, célibataire, vit avec ses parents, sa sœur et ses deux frères dans la maison qui fait face au café. Elle est la sommelière de Rosy depuis l'âge de seize ans, c'est-à-dire depuis la fin de son école ménagère. Elle travaille à plein temps, six jours par semaine, et reçoit un salaire fixe en plus des pourboires des clients. Les jours où elle travaille, elle prend les repas de midi et du soir à la table de Rosy. Son père et le plus âgé de ses frères sont des habitués du café, et ses deux parents y viennent environ une fois par semaine jouer aux cartes avec d'autres.

Il n'existe pas de parenté connue entre Rosy et Geneviève et étant donné leur différence d'âge et d'état civil, elles ne se considèrent pas comme amies. Elles passent pourtant la majeure partie de leur temps ensemble, travaillant toutes deux au café aux heures d'affluence et restant à la cuisine lorsque tout est calme. Elles s'occupent alors de leurs affaires respectives, repassent et réparent des vêtements, tricotent, lisent, font la cuisine et n'échangent que de rares propos. Geneviève, comme sommelière, est envoyée en commissions à l'épicerie ; elle est censée interrompre toute activité, même son repas, lorsque quelqu'un sonne au café, à l'étage inférieur. On lui permet d'aller aider ses parents à la récolte des fraises et parfois, quand il y a moins de travail au café, de quitter son travail plus tôt pour se rendre à une manifestation publique.

Ses tâches d'employée sont régulières et clairement définies. Elle fait en même temps presque partie du ménage de Rosy, puisqu'elle mange régulièrement à la table familiale, effectue des courses aussi bien pour le ménage que pour le café et aide Rosy à préparer les repas et à laver la vaisselle. Rosy connaît les goûts de Geneviève et essaie de les satisfaire. Même le geste de la libérer plus tôt de son travail pour lui permettre

d'aller danser s'entoure d'attention maternelle. De son côté, Geneviève fait souvent des gâteaux et des biscuits pour le ménage de Rosy — qu'elle prépare soit chez sa mère soit dans la cuisine de Rosy ; elle lui apporte souvent en cadeau d'autres aliments que Rosy apprécie tout particulièrement.

Cette pseudo relation de ménage est rendue possible par la relation commerciale suivante : une fois que le travail et sa rétribution ont été fixés, le rapport employeur-employée peut-être oublié. Geneviève est alors traitée comme la fille de la tenancière ou comme sa jeune sœur ; en aidant au café, elle remplit simplement ses obligations ménagères. Cette situation est effective dans l'autre café du village où la fille travaille comme sommelière, mais, bien entendu, sans rémunération. Geneviève se conduit et est traitée comme une sorte de fille adoptive, et les deux parties s'efforcent de minimiser l'aspect commercial de leur relation, en général à travers le code ménager de la nourriture et de la boisson. Le cas de Rosy et de Geneviève nous offre peut-être l'exemple parfait de l'extension du principe du ménage à une situation commerciale : la métamorphose du ménage n'agit pas seulement lors de circonstances particulières, elle est toujours en activité.

Un dernier exemple, simple mais révélateur, nous présente une relation commerciale qui finit mal pour les deux parties à cause de leur appréciation divergente de la situation. Le café de Rosy fut d'abord une petite épicerie. Elle eut besoin un jour de quelqu'un pour l'aider à nettoyer le magasin. Elle fit alors appel à une vieille femme, célibataire, vivant seule, sans parents au village, et généralement considérée comme étant dans le besoin. La femme accepta le travail, mais sans convenir d'abord du salaire. Une fois la besogne terminée, Rosy demanda à la femme combien elle voulait pour son travail, s'attendant à ce que cette dernière articule une certaine somme. La femme ne voulut pas entendre parler d'argent et demanda seulement à prendre quelques marchandises au magasin. Rosy fut embarrassée et mécontente, mais finalement accepta. « Elle n'a pris que très peu de choses, juste un peu de viande en conserve et quelques paquets de biscuits. »

Les deux femmes avaient apparemment conçu le travail de manière bien différente : pour Rosy c'était un service qu'elle devrait payer, tandis que pour l'autre femme c'était une occasion d'entraide entre voisines. Du premier point de vue, le service demandé était extraordinaire — il avait lieu exceptionnellement — il exigeait plus de temps et d'effort qu'un petit service, et surtout était entendu d'avance à l'instar d'un service professionnel. Un tel service crée pour celui qui en bénéficie une dette dont il se libérera d'abord par un paiement en argent, puis par le code ménager de la nourriture et de la boisson. Du second point de vue, cette besogne de nettoyage représentait un simple cas de « remplacement », et le paiement approprié était la monnaie d'échange

traditionnelle entre femmes, l'échange de travail ou de produits de travail. La femme âgée, aux moyens limités et sans parents au village, était particulièrement désireuse de participer à la « grande famille », de supprimer l'aspect commercial de la relation et d'entrer de plain-pied dans le mode du ménage.

La gastronomie sociale

Les femmes jouent le rôle principal dans l'extension du principe du ménage à la sphère sociale et rituelle, parce qu'il s'agit manifestement du comportement même qui est celui du foyer dans la sphère privée. La plupart de ces manifestations entraînent l'admission à la cuisine de membres étrangers au ménage. C'est le cas des visites. Les visiteurs peuvent être des amis, des voisins, des parents ou des étrangers au village bénéficiant d'un statut spécial, en tant que prêtre desservant la paroisse, représentant en assurances ou anthropologue.

Qu'elles aient un caractère social ou rituel, les visites déterminent un comportement conventionnel dont la signification explicite se double d'un message implicite. Ces visites peuvent être distinguées à maints égards. Les visites sociales sont fortuites, peuvent avoir lieu à n'importe quel moment et être annoncées très peu de temps auparavant. Elles s'insèrent de manière typique dans le contexte des relations interpersonnelles. Les visites rituelles sont conventionnelles et ne se produisent qu'à certaines occasions liées à des événements religieux ou traditionnels. Les visiteurs sont alors ordinairement soit des groupes institutionnalisés, soit un individu représentant ces groupes. Tout le monde est au courant des visites sociales, mais il y a des informations d'ordre privé, telles que l'identité du visiteur et de la personne visitée, la date et la durée de la visite, ses tenants et aboutissants. Quand il s'agit en revanche de visites rituelles succédant à certaines cérémonies publiques englobant souvent des étrangers, les participants et leurs motifs sont généralement connus.

Il est presque impossible de passer dire bonjour à une femme sans qu'elle vous offre quelque chose à boire, habituellement du thé mais occasionnellement « une petite liqueur » ou du café. Le prétexte officiel de la visite peut être la remise ou la demande de marchandise ou d'informations, la requête d'un menu service. Les visites sociales se multiplient surtout en hiver et constituent l'un des principaux loisirs des femmes pendant ce temps mort de l'année. Elles ont lieu généralement l'après-midi, à n'importe quel moment entre les tâches ménagères de midi (« après la vaisselle », vers 13 h. 30 - 14 heures) et les soins à donner au bétail aux environs de 16 h. 30. Les femmes disposent de ce temps libre pour s'adonner à des activités particulières — tricotage, couture, raccommodage, repassage, lecture de magazines, de journaux de mode ou de jardinage, et visites.

Comme l'horaire et les activités journalières sont les mêmes essentiellement pour toutes, que le temps « libre » de l'après-midi est clairement circonscrit, le moment et la durée d'une visite ne revêtent pas de signification particulière. Une visite dure habituellement le temps nécessaire à la consommation d'un pot de thé ; ce temps dépend de l'intensité de la conversation et est donc sujet à beaucoup de variations. Quelle que soit cependant l'heure où une visite débute, elle ne s'étendra jamais au-delà de 16 h. 30, pas plus qu'elle ne se produira à 10 heures du matin.

La visiteuse annonce son arrivée en frappant à la porte appropriée, généralement à la porte intérieure de l'entrée, quelquefois à la porte même de la cuisine. Dès son admission dans le corridor, elle indique le motif de sa visite. Les deux femmes règlent alors leur affaire et, toujours dans le corridor, commencent à parler de choses et d'autres. Au bout de quelques minutes, l'hôtesse propose une tasse de thé, et la visiteuse refuse. Lorsqu'elle a finalement accepté, les deux femmes entrent dans la cuisine. La visiteuse continue à dire qu'elle n'a pas l'intention de s'attarder, qu'elle n'est « pas venue pour le thé », et l'hôtesse s'affaire à préparer une petite collation — faisant bouillir l'eau, sortant les tasses, la théière, et la boîte en fer blanc dans laquelle elle conserve ses biscuits. Les relations existant entre les deux femmes — leur degré de familiarité et la fréquence des visites qu'elles se rendent — déterminent le choix de la théière, la présence ou l'absence de soucoupes, et la décision d'offrir la boîte de biscuits courants (un mélange assorti de qualité et de fraîcheur variables) ou d'ouvrir un paquet de biscuits frais ou même un gâteau préemballé. Si les relations ne sont pas très intimes, on choisit la « meilleure » théière, des soucoupes, des biscuits ou un gâteau frais, c'est-à-dire un service plus élégant et plus conventionnel, une nourriture de meilleure qualité. En outre, si la visiteuse est tenue pour quelqu'un d'important, ou moins bien connue, l'hôtesse offre les rafraîchissements en se confondant en excuses, tant au sujet de leur qualité que de leur présentation. La conversation des deux femmes se borne aux événements du village, aux faits et gestes des habitants, ou à leurs problèmes personnels ordinaires. L'hôtesse engage fréquemment son hôte à prendre encore du thé. « Sers-toi » — et la visiteuse refuse un certain nombre de ces invitations. « Merci, ça va très bien ». Lorsque la visite touche à sa fin, on évoque encore une fois le motif qui la justifie. Les femmes sortent au corridor, parlent à nouveau de leur affaire, et finalement se quittent en se remerciant mutuellement beaucoup.

La description précédente dépeint un comportement social hautement conventionnel. Elle illustre certains aspects clés de l'idéologie brunosintse : le sens de l'intimité, la volonté d'avoir des relations interpersonnelles équilibrées. La visite est justifiée par l'échange de biens ou d'informations : celui-ci s'effectue ouvertement, en majeure partie dans

la zone la plus publique de la maison, le corridor. Son contenu spécifique peut être d'ordre confidentiel, ou de peu d'importance, l'essentiel est qu'il y ait une raison spécifique à la visite. Que la visiteuse vienne en tant que quémanteuse ou en tant que donneuse de biens ou d'informations, elle s'introduit dans l'intimité du ménage de l'hôtesse. Elle sait que, prenant pied à l'intérieur de la maison, elle se verra offrir à boire et à manger, l'hôtesse lui ouvrant ainsi symboliquement son ménage. Comme un tel acte est en général associé au paiement d'un service rendu, la visite sociale se résume en termes économiques. Elle devient une occasion de contracter et d'annuler une dette en vue du bon fonctionnement de la « grande famille » que forme le village. L'inviolabilité du ménage est réaffirmée, son caractère essentiel d'exclusivité gastronomique intervient dans le contexte du remboursement d'une dette. La personne qui offre l'hospitalité du ménage a finalement le dessus. C'est pourquoi, afin de demeurer libre de toute obligation et sur un pied d'égalité, la visiteuse indique clairement qu'elle n'est « pas venue pour le thé ». Elle explique longuement l'objet de sa visite et montre pour les rafraîchissements aussi peu d'intérêt que possible sans offenser son hôtesse.

Des échanges matériels de temps, de travail et de denrées se produisent librement entre femmes, sans s'encombrer du rituel compliqué en usage entre les hommes. La visite sociale, toutefois, représente une ingérence directe dans le domaine du ménage. On voit souvent des femmes engager conversation dans la rue et même la quitter pour se mettre à l'abri des indiscrets derrière une maison ou un raccard. Mais ces « visites » survenant dans un lieu public au vu et au su de tous ne constituent aucune menace pour l'indépendance et l'égalité des individus. C'est pourquoi, au contraire des visites à la cuisine, elles ne nécessitent ni justification ni rite particulier. Dans la rue ou dans les champs, une femme agit en tant qu'individu et non en tant que représentante d'un ménage. Cette attitude contraste nettement avec celle de l'homme, telle que nous l'avons vue. Les hommes, rarement présents dans l'univers ménager et n'y étant rattachés que de manière formelle, sont pour ainsi dire obligés de transporter leur ménage avec eux et de le projeter en plus grand dans le domaine public.

En plus de la perception du ménage en tant qu'unité privée et exclusive, il y a encore dans la visite sociale une tentative de nier l'existence de relations commerciales ou pseudo commerciales entre deux membres de la « grande famille ». La négation s'accomplit à travers la métamorphose de l'échange commercial de biens et de services en échange de nourriture et de boissons, selon le code du ménage. Le motif avancé pour la visite comporte donc deux aspects : premièrement, il sert à justifier la violation par la visiteuse de l'exclusivité du ménage, deuxièmement, il exige de l'hôtesse qu'elle ouvre son ménage à son hôte.

Outre son objet explicite, une visite sociale recèle un message implicite concernant les relations entre les participants. « Je ne suis pas venue pour le thé » dément qu'il y ait eu violation du ménage ; « Sers-toi de biscuits » apporte la garantie que les deux femmes demeurent des égales libres de dettes au sein de la « grande famille ».

La visite prend, en revanche, une signification différente lorsque les règles ne sont pas observées : que la visiteuse soit étrangère comme dans le cas de l'anthropologue, ou qu'elle se trouve vis-à-vis de son hôtesse dans une relation de dépendance, deux situations extrêmement rares à Brusson. En tant que résidente étrangère, je ne représentais une menace pour aucune femme de Brusson dans ses relations avec le village. Bien que je fusse considérée comme un cas spécial et comme extérieure au système social du village, mes visites se conformaient d'habitude au modèle standard. J'arrivai — parfois en ayant prévenu — indiquai l'objet de ma visite, réglai mon affaire et prenai ensuite le thé avec mon hôtesse selon le rite des offres et des refus alternés. Les femmes que je connaissais moins bien me traitaient en conséquence, m'offrant des rafraîchissements de meilleure qualité, me servant avec plus de soin et davantage d'excuses.

Ma position restait cependant particulière, la plupart de mes visites n'étant pas rendues — peut-être parce que beaucoup ne pouvaient trouver une « raison » valable de venir me voir. Le peu de femmes qui me rendirent visite le firent toujours sur mon invitation expresse et dans le but précis de me servir d'informatrices. De temps à autre, une femme passait m'offrir en cadeau un produit de son jardin mais refusait mon invitation à prendre le thé, estimant probablement que toute relation sociale entre nous serait fondamentalement inégale et n'en voulant par conséquent pas. Quelques-unes, profitant du fait que j'étais une étrangère, m'invitèrent librement et sans façon à leur rendre visite — « Venez me voir » — faisant ouvertement abstraction de l'exigence d'un motif spécifique.

Le Brussonin exécrant toute relation de dépendance, il est intéressant d'en examiner une dans le contexte des visites sociales, extensions du principe du ménage. Marguerite reçoit presque chaque jour la visite de Céline, sa cousine octogénaire. Céline ne s'est jamais mariée et vit seule, de l'autre côté de la rue en face de chez Marguerite. Les deux femmes reconnaissent être « cousines » — leurs mères étaient cousines germaines — et Marguerite est à même, quoiqu'avec difficulté, d'expliquer leur degré de parenté. Les visites de Céline ont lieu sur la base tenue de cette relation de parenté et de voisinage, seul point commun entre elles. Leur différence d'âge est d'à peu près vingt ans et la conversation qu'elles peuvent avoir est rendue encore plus malaisée par la surdité prononcée de Céline. Céline arrive, sans prétexte aucun, s'assied sur sa chaise habituelle, et regarde Marguerite vaquer à ses occupations,

nettoyage ou couture par exemple. Si Marguerite a déjà une ou plusieurs visites, Céline se joint simplement au groupe. Marguerite considère sa cousine comme une pauvre indigente ayant plus besoin de contact social que d'aide matérielle. Elle tient sa propre conduite pour de la charité, n'en attend pas de reconnaissance. Elle ne rend, pour sa part, jamais visite à Céline. Il s'agit ici clairement d'une relation de dépendance pour l'une des parties, dépendance qu'aucun effort de formalisme ne saurait corriger. Nous avons affaire à une visite sociale en rupture avec toutes les règles de la visite sociale : aucun motif explicite, la visiteuse n'est pas invitée à la table du ménage, le message implicite est la dépendance.

Les visites de groupe

La plupart des visites sociales se limitent à deux participantes — toutes deux indigènes, parentes, se connaissant intimement et se retrouvant fréquemment dans leur cuisine. Lorsque le nombre ou la composition du groupe change, le déroulement conventionnel de la visite sociale s'en trouve modifié. Le motif explicite peut être moins bien défini, ou exprimé plus tard au cours de la rencontre. Le message implicite de la visite, manifesté principalement dans l'offre rituelle de rafraîchissements, dépendra entièrement des circonstances particulières.

A la naissance d'un nouveau bébé, quand la mère et l'enfant sont rentrés de la maternité, la coutume veut que les parentes, les voisins du quartier et d'autres connaissances aillent les voir. Pour toutes, le motif avoué de la visite est de « voir le bébé ». Les visiteuses arrivent une par une et apportent des cadeaux pour le nouveau-né. Elles sont parfois jusqu'à une demi-douzaine, assises généralement dans le salon. La mère les conduit, par une ou par deux, dans la chambre où elles admirent le bébé, son berceau, sa literie et le reste de l'installation. Pendant ce temps, celles qui viennent juste d'arriver ou qui ont déjà vu le bébé attendent au salon, bavardant et examinant les cadeaux que la mère a déjà ouverts. Il est rare que le thé soit servi, mais la mère offre en toute simplicité du chocolat ou des biscuits reçus en cadeau à ses hôtes qui se servent librement. On admet qu'elle n'a pas encore la force de traiter ses visites à l'accoutumée, étant donné surtout leur nombre inhabituel. Plus tard dans l'après-midi, quand le groupe s'est réduit à deux ou trois personnes, elle offrira peut-être le thé. Le cérémonial en sera respecté — offres de l'hôtesse et excuses, refus des hôtes — mais sur un mode très simple et de façon très décontractée, presque insolite. Cette atmosphère détendue est due en partie au fait que l'on tient compte de la résistance moindre de la nouvelle mère, mais aussi au fait que les personnes restées sont plus intimes avec elle. Ayant rempli leur propos — « voir le bébé » — elles peuvent maintenant se consacrer à la partie sociale de la visite, en buvant du thé et en bavardant.

La présence d'un groupe de femmes plus nombreux transforme la visite en un événement public : la conversation est générale et l'on ne parle que de sujets anodins et impersonnels. C'est quelque peu surprenant si l'on pense que les visiteuses ne se trouvent pas réunies par hasard mais sont des femmes du village se considérant comme particulièrement amies de la nouvelle mère. L'explication tient au fait qu'une femme de Bruson entretient avec chacune de ses compatriotes une relation privilégiée et qu'elle se sent plus à l'aise dans le tête-à-tête. Ses relations peuvent déboucher sur un commerce intime, sous-tendu par des liens d'obligation. Les plus intimes sont celles basées sur des échanges de services fréquents et suivis. Elles sont les plus stables, les deux femmes ayant appris avec le temps et l'expérience qu'elles peuvent compter l'une sur l'autre sans risque de contracter une dette. Une femme peut être engagée dans plusieurs relations de ce type, mais chacune d'elle diffère de par son histoire et son contenu. Il va de soi qu'il n'est pas du tout nécessaire que deux de ses amies intimes soient intimes à leur tour.

Le groupe de femmes venues « voir le bébé » a donc comme seul point commun d'être toutes en termes plus ou moins intimes avec la nouvelle mère. Ceci mis à part, elles forment un groupe hétérogène, comprenant aussi bien des femmes que lient des liens d'amitié ou de parenté que des femmes qui ne se voient jamais si ce n'est en de telles occasions. Elles sont toutes introduites dans le ménage de la nouvelle mère, mais, vu leur nombre, aucune ne se comporte selon ses relations particulières avec la mère. D'où une suspension temporaire des règles et des conventions gouvernant les visites entre deux personnes : l'événement est assimilé aux rencontres qui ont lieu en public, dans la rue ou aux champs.

De telles visites sont rares et ne se produisent en général que de manière tout à fait accidentelle. Lorsqu'un groupe se trouve réuni pour le thé, c'est généralement dû à l'arrivée successive de plusieurs femmes, dont chacune s'attend à observer les règles et à participer aux rites de la visite sociale. Ces règles régissent des relations entre deux personnes. L'une des conséquences en est le renversement de ce qui est normalement considéré comme espace privé et espace public de la maison. La nouvelle arrivante, après avoir réalisé qu'il y a déjà du monde dans la cuisine — en faisant un espace public — indique l'objet de sa visite dans le corridor, hors de portée des autres aux yeux de qui cette conversation, brève et tenue à mi-voix, est privée dans son contenu mais publique dans sa fonction. Elle est interprétée comme l'arrivée probable d'une visiteuse de plus qui satisfait à la règle en exposant l'objet de sa visite.

La nouvelle arrivante est invitée à prendre le thé. Elle pénètre dans la cuisine, salue les autres, s'excuse « pour le dérangement ». Elle décide ou non de rester suivant le nombre des visiteuses déjà présentes

dit des visites sociales. Leurs rapports forment une extension du principe du ménage mais une extension si parfaite qu'elle aboutit à l'identité des deux structures. Les membres de la famille convergente ont chacun des droits dans le ménage de l'autre — situation impensable pour toute autre relation sans risquer d'entraîner une faillite sociale.

La gastronomie rituelle

L'extension du principe du ménage est encore plus frappante dans le contexte des événements rituels. Religieux ou séculiers, ces événements traditionnels se produisent à date fixe, entraînant des contacts entre groupes plutôt que des contacts personnels. Le groupe peut être le village dans son ensemble ou seulement une partie de celui-ci — association économique, récréative, politique. La gastronomie rituelle peut se pratiquer dans le cadre des visites — intrusion réelle ou symbolique dans l'intimité du ménage — ou dans la sphère publique du café, du restaurant. Dans le premier cas, ce sont les femmes qui reçoivent, au nom de leur propre ménage ou en tant que représentantes du village. Dans le second, le groupe concerné recrée artificiellement les conditions du ménage, en s'assurant les services d'un établissement public. Ces occasions sont ordinairement réservées aux hommes, puisqu'elles sont publiques.

À l'instar des visites sociales, les manifestations de gastronomie rituelle ont une raison d'être explicite et renferment un message implicite. La différence tient à ce que ceux-ci sont publics et inhérents à la manifestation même. C'est conforme à la conception brusunintse que le comportement individuel est privé et le comportement en groupe public. Comme le message ultime d'une rencontre rituelle est toujours d'affirmer la solidarité du groupe — quel qu'il soit — on peut prévoir que le véhicule en sera une extension du principe du ménage, utilisant sa monnaie d'échange, nourriture et boisson.

Nous examinerons, pour la sphère privée, trois exemples de gastronomie sociale se déroulant tous trois dans la cuisine (ou dans son prolongement symbolique) et représentant de ce fait la contrepartie rituelle des visites sociales. Le premier a une signification nettement religieuse, le visiteur étant le prêtre qui vient une fois par semaine célébrer la messe au village. Après la messe, il est invité à prendre le petit déjeuner chez une femme dont c'est le tour de remplir le rôle traditionnel de « procureur ». La femme qui « reçoit le prêtre » le fait pendant un an au terme duquel un nouveau « procureur » est élu. Le choix s'effectue lors d'une assemblée annuelle traditionnelle groupant tout le village ; il est basé sur l'année de naissance. On présente aux habitants la liste de tous les hommes nés une certaine année, les années étant prises succes-

sivement. Les villageois élisent un homme dont l'épouse assurera le rôle de « procureur » ; elle représente son mari qui à son tour agit au nom du village. Les critères du choix sont la santé, la disponibilité et surtout l'existence d'une épouse ou d'une parente féminine pouvant remplir cet office.

Cette fonction rituelle est si étroitement liée au ménage qu'elle est considérée comme un travail de femme. Si, fait assez rare, aucun des candidats n'a de femme ou de parente qu'il puisse mobiliser, l'élu doit trouver une femme qu'il paiera pour accomplir sa tâche. Le but primordial d'une éventuelle rétribution n'est pas de défrayer la femme des dépenses occasionnées par la réception du prêtre. C'est la façon ordinaire de s'acquitter indirectement de devoirs sociaux en louant les services d'une autre personne. A l'extérieur du ménage, l'argent est le moyen de paiement approprié pour des services. Si, toutefois, une femme du ménage est disponible, elle est censée remplir cette fonction gratuitement, un certain honneur étant attaché au rôle de « procureur ». Elle ouvre, au nom du village, son ménage à un visiteur important et haut placé. Ce faisant, elle annule la dette que le village a contractée envers le prêtre pour les services religieux qu'il lui rend, nie l'existence d'une relation commerciale et place enfin tout le village dans la position moralement supérieure de l'hôte.

En d'autres circonstances religieuses, les femmes étendent l'hospitalité du ménage en leur nom propre et non plus officiellement. Comme il s'agit de cérémonies rituelles touchant des groupes institutionnalisés, les femmes agissent aussi indirectement au nom du groupe. C'est ce qui se passe lors de la semaine des Rogations, au printemps. Pendant cette semaine, les prêtres de la paroisse conduisent des processions d'hommes, de femmes et d'enfants à travers la vallée. Ces marches se terminent chaque fois dans un village différent où la messe est célébrée. Ses habitants reçoivent ensuite les participants à la procession, venus de différents villages. Ils les invitent non seulement à utiliser la chapelle du village, mais encore à prendre un petit déjeuner dans leur ménage. Les invitations se font spontanément et de manière informelle ; les hôtes peuvent être des parents directs ou par alliance ou simplement des connaissances. Ces petits déjeuners constituent un répondant rituel des visites sociales. Leur raison d'être explicite tient aux circonstances — la procession des Rogations ; le message implicite vise à rehausser la réputation du village qui reçoit — « Nous, les Brusonins, nous sommes connus pour notre hospitalité ». Ces rencontres rituelles expriment ainsi, par l'intermédiaire des ménages individuels, la solidarité du village au nom duquel les individus agissent.

La Fête patronale, dédiée à l'archange saint Michel, offre de nombreux exemples de gastronomie rituelle imprégnée de références profanes. En dépit de l'origine religieuse de la manifestation, il s'agit vrai-

ment d'une fête séculière et on ne travaille pas ce jour-là. C'est la seule manifestation spécifique au village faisant appel à la participation de tous. La base religieuse de la fête est d'ailleurs sujette à caution. Le choix de saint Michel comme patron du village remonte au XVII^e siècle lors de la construction de la chapelle actuelle, que paya en grande partie un villageois, Michel Filliez. Il parut approprié d'honorer cet homme en choisissant comme patron spirituel le saint dont il portait le nom. Malheureusement, la fête de la Saint-Michel se célébrait à la fin septembre, période très chargée en travaux agricoles. Les Brusonins choisirent de la commémorer à une autre date importante de la vie de saint Michel, celle de son combat avec le diable, tombant fort heureusement le 8 mai, période plus calme pour l'agriculture au début de la « belle saison ».

Une fois adopté comme patron, saint Michel commença à jouer un rôle religieux. Il devint l'objet de prières, surtout aux périodes de crise pour le village. On raconte qu'il arrêta une coulée destructrice provenant d'un torrent en crue avant qu'elle n'atteigne le village. Ceci en réponse aux prières des villageois et à leur promesse, s'ils étaient exaucés, de réciter chaque soir le rosaire.

Pourtant, lors de la Fête patronale, il n'est fait aucune allusion à cet événement important pour le village, pas plus qu'à d'autres particularités de saint Michel. Le prêtre célébrant la messe peut exploiter dans son sermon l'histoire de la lutte de saint Michel contre le diable, sans quoi la figure du saint est traitée comme un objet d'inspiration générale. Le combat de saint Michel est évoqué sur le mode séculier par les jeunes gens encore célibataires qui forment « L'Armée de Saint-Michel » et défilent à travers le village portant des fusils militaires, des haches et des sabres décorés, et tirant à blanc à certains moments déterminés sur l'ordre de leur « commandant ». C'est la contribution traditionnelle à la Fête patronale de la « Jeunesse », qui opère encore en d'autres occasions en tant que groupe distinct.

Un autre groupe a traditionnellement un rôle lors des festivités de la Saint-Michel. C'est le chœur d'hommes Alpenrose. La Fête patronale représente pour les chanteurs un grand jour, l'occasion d'offrir au public la musique qu'ils ont répétée tout l'hiver. Leur collaboration à la partie religieuse de la journée est capitale, puisque ce sont eux qui chantent la messe. La « Jeunesse » — L'Armée de Saint-Michel — y prend part en tirant quelques coups à blanc pendant le Sanctus. Un autre groupe de participants comprend les deux jeunes filles qui remplissent l'office annuel de « prieuses ». Choies d'après leur année de naissance, elles ont la charge particulière de réciter le rosaire quotidien dédié à saint Michel et, par extension, de distribuer à la fin de la messe le « pain bénit » à tous les assistants. Leur situation diffère un peu de celle de la Jeunesse et de l'Alpenrose : elles sont les représentantes du village auprès du saint patron.

Après la messe, vers midi, l'Alpenrose et le prêtre rendent une visite rituelle au « procureur » qui leur sert du vin devant sa maison. Il leur offre l'hospitalité au nom du village en compensation des services religieux rendus. Il reçoit ensuite le prêtre à dîner, tandis que les membres de l'Alpenrose vont célébrer au café leur triomphe du matin.

Finalement, chacun rentre chez soi pour le repas de midi, un repas de fête auquel sont invités de nombreux non-villageois, pour la plupart des Brusonins mariés à l'extérieur et revenus avec leur famille pour la circonstance, plus quelques autres personnes ayant un statut particulier, comme l'instituteur n'habitant pas le village ou l'anthropologue y résidant. C'est l'occasion d'une rencontre annuelle, quand ce n'est plus espacée, entre parents et amis. Le ménage individuel joue à nouveau le rôle d'hôte au nom de l'ensemble du village à l'occasion d'une manifestation traditionnelle publique importante. Les invités quant à eux entrent dans la catégorie des parents en visite ou des amis. Le motif explicite de leur visite est inhérent à la cérémonie ; le message implicite est une fois de plus la valorisation de l'image publique de Bruson, ainsi que la démonstration de la solidarité villageoise par l'intermédiaire du code ménager de la nourriture et de la boisson.

Vers deux heures de l'après-midi, commence la partie profane de la fête. Tout le village, avec à sa tête l'Armée de Saint-Michel, rend des visites protocolaires à un certain nombre de personnalités : au « procureur », aux deux conseillers représentant Bruson au Conseil communal, aux prieuses, et finalement aux cadres de l'Armée de Saint-Michel, commandant et porte-drapeau. A l'arrivée devant leur maison, l'Armée tire une salve en l'honneur de l'hôte. Celui-ci prononce un discours, les femmes de son ménage servent du vin à tout le monde et l'Alpenrose y va de quelques chants profanes.

Comme les hôtes changent régulièrement, ils représentent plus des institutions qu'eux-mêmes. Le « procureur », intermédiaire religieux, introduit le prêtre qui fait le sermon. Les conseillers représentent les intérêts temporels du village au niveau de l'administration communale. Ils saisissent cette occasion de faire des discours « politiques » — remerciant les villageois de leur soutien et réitérant leurs promesses électorales de veiller à la prospérité future, à la gloire du village. Devant la maison des prieuses — figurant les filles en général — il n'y a pas de discours mais du vin et des cigarettes sont offerts. Les villageois assidus se rendent encore à la maison du commandant et du porte-drapeau — les choses s'y passent avec un minimum de cérémonie — avant de retourner à la chapelle où l'Armée se disperse.

Lors de chaque arrêt, le motif explicite est d'honorer l'hôte et de lui exprimer la reconnaissance du village pour son activité. Pour mieux souligner son rôle de serviteur public, il doit alors servir du vin à l'assistance. Ayant déjà été indemnisé dans sa fonction — en argent,

en honneurs, ou les deux — il profite de cette manifestation pour redevenir un membre égal de la « grande famille » villageoise en utilisant le langage ménager de la nourriture et de la boisson. Le vin offert lui sert donc à la fois à s'acquitter des honneurs reçus et à dissoudre la dette morale contractée en les acceptant.

Comme il s'agit de rencontres rituelles — publiques, traditionnelles, réunissant des groupes sociaux plutôt que des individus — leur signification est tout à fait transparente. Tant les conventions qui les régissent que leur contenu sont clairement définis et connus de tous. Dans le cas des visites sociales, les participants ne cessent de manœuvrer pour sauvegarder leur position à l'aide de dénis essentiellement rituels : « Je ne suis pas venue pour le thé », les excuses de l'hôtesse, etc. Dans les rencontres rituelles associées à la Fête patronale, en revanche, il est bien entendu que les hôtes « donnent à boire », qu'on prononce des discours dont le contenu est connu d'avance et par là même sans aucune portée, que l'Alpenrose et la Jeunesse remplissent le rôle qui leur est assigné aussi bien que le leur permet le vin qui les en récompense.

La Saint-Michel, glorification de la communauté et de la solidarité villageoise, se termine par un bal public à la maison d'école auquel hommes, femmes et enfants participent au même titre. C'est la seule manifestation sociale où le ménage se retrouve au complet. La Fête patronale, expression parfaite de la solidarité villageoise, accorde ainsi la reconnaissance aux ménages séparés composant la « grande famille ».

Dans la sphère publique

Considérons maintenant la gastronomie rituelle dans le domaine public, fief masculin. Nous y rencontrons deux types de situations : dans la première, le groupe invité n'a aucun lien avec le village, dans l'autre une « société » du village en représente plutôt une fraction particulière que l'ensemble. Il s'agit dans les deux cas de manifestations publiques entraînant un comportement de groupe, relevant par conséquent plus de la gastronomie rituelle que de la gastronomie sociale. Elles diffèrent seulement par le degré de participation publique. Dans le premier cas, le village entier, représenté par un individu, se fait l'hôte des étrangers en visite. Dans le second, seule une société particulière se trouve concernée ; elle n'est généralement pas considérée comme représentante du village.

Au printemps et en été, la vallée de Bagnes est souvent le siège de diverses fêtes régionales : festival de fanfares, de sociétés de chant, de groupes folkloriques. Ces sociétés, appartenant à différents villages et communes voisins, se réunissent sur la place centrale du Châble. Leur

public se compose principalement de Bagnards mais aussi d'amateurs venus de toute la région. Il y a entre elles un léger esprit de compétition : elles rivalisent par leurs costumes, leur dynamisme et leur talent.

A la fin du concert public, chacune se voit confiée à un « commissaire » choisi par le comité organisateur communal pour accueillir, au nom de son village, les visiteurs. Le choix s'effectue de manière informelle : le comité pressent directement un individu et lui demande son accord. En général, mais ce n'est pas toujours le cas, les individus pressentis sont ceux dont on sait qu'ils ont les moyens d'offrir à boire et à manger à un groupe de visiteurs. Le propriétaire du café semble naturellement tout désigné, mais la charge ne saurait être toujours dévolue à la même ou aux mêmes deux personnes. C'est pourquoi elle incombe souvent à d'autres. Ceux-ci devront trouver le moyen de servir à leurs invités le souper traditionnel, en s'assurant l'aide des femmes de leur parenté ou en louant les services du propriétaire du café. Le comité évite naturellement de s'adresser à des gens affaiblis par l'âge ou la maladie, ou en difficultés financières. Cependant, comme c'est un honneur d'être commissaire, la charge en est parfois acceptée par des hommes âgés, à la retraite et vivant de leur pension, qui saisissent cette occasion de rendre service à la communauté.

Le commissaire conduit le groupe de visiteurs — une fanfare par exemple — dans son village. Cette dernière y donne un bref concert public en un endroit favorable, dehors si le temps le permet. Pendant ce temps, les femmes appartenant au ménage du commissaire s'affairent à préparer le traditionnel (et relativement peu coûteux) souper froid, constitué de vin et d'une « assiette » — un plat de viande séchée, de fromage, de cornichons et de pain. Suivant le temps qu'il fait, les tables sont dressées à l'extérieur, et les visiteurs s'y installent avec le commissaire pour manger et boire, tout à fait indifférents aux regards curieux des enfants qui les observent.

Les frais du commissaire s'élèvent à une centaine de francs, ce qui équivaut à peu près à deux journées de travail d'un ouvrier, ou au gain journalier du cafetier. Cette somme n'est pas tenue pour exorbitante ou injuste — sauf si elle est à charge de la même personne à plusieurs reprises sur une courte période — et la faveur qu'on en retire, même temporaire, a du prix. Le village ouvre de la sorte son ménage collectif à un groupe extérieur par l'intermédiaire du commissaire, qui assume effectivement le travail et le coût de l'hospitalité. La nourriture et la boisson sont offertes en compensation du plaisir reçu. L'échange échappe ainsi symboliquement à la sphère commerciale ; le village exprime une fois de plus son unité, attestant à l'intention du monde extérieur son caractère chaleureux et hospitalier.

Le souper véhicule une autre version de la gastronomie rituelle dans la sphère publique. Cette dernière ne touche que certaines asso-

ciations et non plus l'ensemble du village. Le souper est donné au nom des organisateurs, qu'il s'agisse d'un groupement professionnel — les employés d'une entreprise — ou d'une association volontaire comme la société de chant. Les Brusonins peuvent s'y trouver en minorité ou y être exclusivement admis s'il s'agit d'une société propre au village. Le prétexte du souper est généralement une échéance temporelle — « le souper de fin d'année » — coutume commune à tous les groupes semblables de la vallée. Il s'agit d'un événement annuel, tombant pendant les congés de Noël et de Nouvel-An, et célébré dans un restaurant ou un café du Châble, avec comme menu traditionnel une assiette froide ou la raclette (fromage fondu servi avec des pommes de terre et des cornichons). Le souper est réservé aux membres du groupe, leurs parents et amis n'y sont pas admis. Il en démontre l'unité vis-à-vis du monde extérieur.

En partageant un repas, le groupe imite la condition et l'esprit du ménage. Il en revendique pour lui-même — et affiche aux yeux du monde — la solidarité et l'exclusivité. A cette occasion, le groupe est roi. Il exclut inflexiblement les étrangers et, pour mieux marquer sa suprématie, sanctionne et encourage même la violation de certaines règles. Ainsi les hommes boivent et mangent hors de leur ménage, rentrent chez eux fort tard et en état d'ivresse, sans pour autant devoir subir les reproches ou les insultes habituelles de leurs épouses délaissées. S'ils rentrent vraiment très tard et complètement ivres, ils seront l'objet, les jours suivants, de taquineries gentilles. Cet abandon officiel de son ménage est un droit et un devoir pour tout membre d'une association. A cette occasion, rare mais régulière, le groupe proclame son entière solidarité.

S'agissant d'une entreprise, l'événement revêt encore une autre signification. Le souper est alors offert par l'employeur à ses employés. Il entend ainsi leur exprimer sa gratitude pour leur fidélité. Comme les employés ont déjà touché le salaire de leur travail, la fonction du souper est d'annuler les relations commerciales entre employeur et employé. Cette situation, à l'échelle de la vallée, est comparable à celle des villageois qui, après avoir payé un service rendu, vont « boire un verre » ensemble. Pareillement, lors du souper de l'entreprise, l'employeur minimise la relation commerciale et la projette dans la sphère familiale de l'entraide. Il encourage ainsi ses employés à persister dans la fidélité dont il les remercie.

Comme presque toutes les sociétés de la vallée sont constituées d'hommes, ces manifestations de gastronomie rituelle ont lieu dans la sphère publique où les femmes n'apparaissent guère sans être accompagnées de leur mari. Il existe cependant deux associations mixtes. Ce sont les deux sociétés d'assurance mutuelle de la vallée. De couleur politique à l'origine — elles correspondent aux deux principaux partis

politiques — ces caisses maladie sont actuellement bien panachées. Les femmes assistaient déjà au souper avant l'obtention du droit de vote, en vertu de l'affiliation politique qu'elles héritaient de leur père.

C'est probablement leur présence qui transforme le souper ordinaire en un repas de midi, plus élaboré, rappelant celui du ménage les jours fériés. Elle entraîne parallèlement à l'agrandissement du groupe un certain formalisme : on s'habille plus soigneusement et on y fait des discours plus consistants. Ces changements restent toutefois minimes ; la fonction essentielle de la manifestation — l'expression de la solidarité du groupe à travers le code ménager de la nourriture et de la boisson — demeure la même. Est aussi maintenue, au bénéfice du groupe, la violation autorisée de certaines règles. C'est ainsi qu'une femme ne fréquentant pas les cafés ou les restaurants en temps normal, surtout sans son mari — est censée participer à la manifestation même en l'absence de celui-ci. C'est fréquemment le cas, puisque de nombreux mariages sont « mixtes », du point de vue de l'appartenance politique et que l'affiliation à l'une ou l'autre caisse maladie y est liée. Dans le contexte de la gastronomie rituelle, même une femme peut violer les règles sociales au bénéfice du groupe dont elle fait partie.

En étudiant la gastronomie rituelle dans la sphère publique, nous sommes passés du niveau du ménage et du village à celui de l'ensemble de la vallée où les associés utilisent le principe du ménage pour en reproduire la solidarité et l'exclusivité. Nous avons aussi observé une diminution des distinctions entre sexes quant à la participation à de telles manifestations. Tout en remettant à plus tard la discussion détaillée des implications plus larges du principe du ménage, nous pouvons affirmer que son idiome — nourriture et boisson — constitue à différents niveaux culturels et pour les deux sexes un élément d'unification important.

Chapitre III

FAMILLE, AMIS ET ASSOCIES

Les relations sociales à Bruson

« Ici, on n'a pas besoin d'amis. On a une parenté étendue des deux côtés. » C'est Jeanne qui parle ainsi. Jeanne, cinquante-trois ans, mariée, sept enfants. Une de ses filles, mariée, avec un enfant, vit à Genève ; un fils marié vit dans un autre village de la vallée ; une fille célibataire habite New York depuis environ six ans ; deux autres filles et un fils, tous célibataires, travaillent à Genève, mais rentrent chaque samedi à Bruson ; le dernier fils, treize ans, habite la maison paternelle et fréquente le collège du Châble. Jeanne dont la mère était originaire d'un autre village, n'a pas de proches parents à Bruson. Sa sœur célibataire et son frère marié vivent ailleurs mais ont gardé la maison paternelle après la mort de leur père, et, tout comme les enfants mariés de Jeanne, reviennent fréquemment à Bruson. Jeanne entretient une vive amitié avec un ménage habitant la maison voisine de celle de son père dans un autre quartier du village. « Nos familles ont toujours été liées », explique-t-elle, et elle croit volontiers qu'il existe entre elles une lointaine parenté. Elle revendique aussi de vagues liens de parenté avec plusieurs autres familles. La femme, qu'elle désigne finalement comme sa « meilleure amie » est la fille d'un premier cousin de son mari.

Contrairement à Jeanne, son mari, Louis, compte de nombreux parents à Bruson : deux sœurs, deux nièces et deux neveux, une grande-nièce, un oncle et une tante, sept cousins germains et leurs dix-sept descendants, quatre autres cousins germains ascendants (les cousins germains de ses parents) et quatorze cousins au 4^e degré avec leurs quarante enfants. Louis peut faire état de liens de parenté précis couvrant cinq générations linéaires et collatérales avec quatre-vingt-neuf autres Brusonins. Si nous y ajoutons sa femme et ses quatre enfants vivant au moins temporairement au village, nous obtenons un réseau de parenté comprenant nonante-quatre personnes, presque 40 % de la population globale. Le meilleur ami de Louis est un de ses contemporains ; il ne fait pas partie de sa parenté.

Alors que Louis est impliqué dans un réseau de parenté particulièrement étendu, Jeanne est l'une des rares personnes de Bruson à n'avoir aucun proche parent dans le village même. Sa remarque concernant la famille et les amis est d'autant plus intéressante qu'elle fait précisément allusion à « une parenté étendue des deux côtés ». Jeanne considère apparemment la parenté de son mari en quelque sorte comme

la sienne. Elle se sent également impliquée dans un réseau étendu de parenté. De même qu'ils disent : « On n'a pas besoin d'amis », Jeanne et Louis affirment : « On a des amis partout ».

Ces remarques furent faites lors d'un des six entretiens approfondis que je menai en vue de définir approximativement la nature des « proches parents » et d'entrevoir la place que tient l'amitié ou toute autre relation de ce type pour un Brusonin. Ces entretiens se déroulaient de manière informelle ; y participaient tous les membres d'un ménage qui le pouvaient, de un à quatre suivant les cas. Dans un des cas, les personnes interrogées appartenaient à une famille convergente : il s'agissait d'une mère et de sa fille mariée. Les entretiens commençaient par une discussion générale sur les quartiers — leurs noms, leurs limites, et leurs caractères spécifiques. Je posais ensuite deux questions cruciales : « Où habitent vos proches parents ? » et « Où habitent vos meilleurs amis ? » Mes informateurs répondirent sans difficulté à la première question, mais quelques-uns hésitèrent à inclure dans la catégorie « proches parents » le père, la mère et les enfants. Ceci confirme mes assertions concernant la nature particulière de la famille convergente : deux ménages unis par des liens de descendance directe, dont les membres vivaient auparavant dans un seul foyer. Il n'y eut en revanche que peu d'hésitation à englober dans les « proches parents » les frères et sœurs vivant dans des ménages séparés, et aucune pour les « oncles » et les « tantes » (les frères et sœurs des parents) et la catégorie générale des « cousins ».

La seconde question : « Où habitent vos meilleurs amis ? » suscita chez tous mes informateurs des réponses identiques. Leur première réaction exprimait le manque de compréhension. Que voulais-je dire par « meilleurs amis » ? Elle était suivie de rires rentrés, à la fois embarrassés et amusés. « Enfin, on n'a pas d'ennemis », ironisa une des personnes interrogées, entendant par là qu'on ne pouvait donc pas avoir d'amis et ajoutant « c'est pas comme en ville, ici tout le monde se côtoie plus ou moins ». Ce que reprit une autre en ces termes : « Dans le village, tout le monde se connaît à peu près au même degré ».

Ces réponses contrastaient fortement avec celles données par un groupe de 24 écoliers. A la même question : « Où habitent vos meilleurs amis ? », chaque enfant avait répondu sans la moindre hésitation et sans la moindre gêne, citant non seulement le quartier mais même, à trois reprises, le nom de leur « meilleur ami ». Les réponses négatives et nettement évasives des adultes étaient d'autant plus surprenantes que j'avais souvent eu l'occasion de parler de ce sujet lors de mes conversations à bâtons rompus avec l'un ou l'autre. A ces occasions, comme dans le cas du groupe d'écoliers, mes interlocuteurs parlaient librement de leurs « meilleurs amis ». L'un me suggéra même une typologie de l'amitié, que j'inclus finalement dans mon analyse. Cette typologie

nommait différentes catégories, indiquant la base affective, le vocabulaire et le comportement propres à chacune. La définition affective des « meilleurs amis », « les gens à qui on se confie », fut répétée lors des six entretiens collectifs, et chaque fois à l'initiative de mes informateurs. Ce n'était qu'après l'avoir donnée qu'ils pouvaient poursuivre la discussion. Voici un fragment particulièrement intéressant d'un de ces entretiens. Il s'agissait de répondre à la question : « Où habitent vos meilleurs amis ? »

Jean : La plupart au Clou — des cousins.

Marguerite (sa femme) : Ce sont enfin nos parents qui sont nos meilleurs amis. Mais il y a des amis partout dans le village.

Jean : On a des contacts avec...

Marguerite : ... avec tout le monde.

Jean : Oui. C'est vrai qu'on a des relations un peu plus intimes avec certaines personnes, mais surtout avec des parents, disons plus ou moins de notre âge.

Marguerite : Ma plus grande amie habite Sarreyer. Elle est mon amie depuis toujours.

Jean : Une amie d'enfance.

Marguerite : Depuis l'âge de treize ans. On était de la même classe. On a fait notre première communion ensemble.

Ce dialogue confirme que l'amitié — si elle existe — n'est qu'une expression de la parenté, qu'elle serait même impossible en d'autres circonstances. Jean en fait le constat d'une manière très claire. Marguerite le souligne encore en désignant comme sa « meilleure amie » une femme de Sarreyer, c'est-à-dire quelqu'un vivant hors de la sphère villageoise. Elle introduit en même temps l'idée de « la classe » — groupe formé par tous les Bagnards nés la même année — faisant ainsi de cette association admise par tous et remontant à l'enfance une justification de l'amitié.

Tous mes informateurs firent preuve de réserve et de prudence en parlant des amitiés intimes. Bien que tous finirent par admettre qu'ils avaient chacun un ou plusieurs « meilleurs amis » — « des gens à qui on se confie » — ils insistèrent sur l'existence de liens amicaux entre tous les Brusonins. Les hommes en donnaient pour preuve leurs relations avec leurs collègues de travail, les femmes avec les voisines de quartier qu'elles voient tous les jours. En plus de la conviction qu'« ici, nous sommes tous amis », plusieurs personnes évoquèrent la réputation des Brusonins, connus dans toute la région pour être « accueillants » envers les étrangers.

« On ouvre les caves à tous ceux qui passent, même s'ils ne sont pas de chez nous. C'est une spécialité du village. A Bruson, n'importe

où vous allez, on ouvre la porte de la cave et on vous offre un verre. Même à ceux qui viennent livrer la marchandise. »

Bruson est donc décrit comme un endroit où l'amitié englobe tout le monde, même les non-Brusonins. La parenté est, elle aussi, extensible. Son réseau peut s'agrandir par la reconnaissance de liens impossibles à préciser ou au travers de mécanismes tels que le mariage, lorsque l'homme et la femme héritent mutuellement de leur parenté.

Les Brusonins affirment que les liens d'amitié se forment le plus souvent entre parents. Or comme la parenté est étendue et qu'elle peut être élargie, il est tout à fait raisonnable pour eux de croire l'amitié générale entre eux.

Ce qui l'est moins et exige par conséquent une explication, c'est l'extension de l'amitié aux non-Brusonins sous la forme de l'hospitalité, et l'existence de « meilleurs amis » qui ne sont pas nécessairement des parents. Ces phénomènes échappent au système parenté-amitié. L'un, l'hospitalité accordée aux étrangers, est reconnu volontiers et avec fierté. L'autre, l'existence de « meilleurs amis », quoique concernant de nombreux Brusonins, est admis avec réticence et assorti de l'explication des circonstances particulières à chaque relation. On peut, par exemple, être « meilleurs amis » depuis l'enfance, ou parce qu'on fait le même travail, ou encore parce qu'on fait partie de la même société ou du même parti politique. Ou bien alors, on est ami avec quelqu'un d'étranger au village.

Si l'hospitalité accordée aux étrangers peut aisément se comprendre comme une extension des liens amicaux du quartier ou de l'entreprise, ne nécessitant ni explication ni commentaires particuliers, les relations amicales intimes semblent contredire ce syllogisme fondamental : la parenté est étendue et extensible, or l'amitié se manifeste généralement au sein de la parenté, donc nous sommes tous amis. Le fait est qu'avoir un « meilleur ami » est quelque chose de spécial, n'englobant pas le reste du village et dépendant de données et de décisions individuelles. Le sentiment « Ici, nous sommes tous amis » ne veut pas dire « Ici, nous sommes tous *meilleurs* amis ». Ce serait, par définition, impossible. Il signifie plutôt : « Ici, nous nous comportons tous amicalement, que ce soit entre nous ou envers les étrangers ». On distingue la « camaraderie » de l'« amitié intime ». L'une a trait aux personnes « que l'on côtoie » (n'importe quels villageois), l'autre aux personnes « à qui on se confie » (les meilleurs amis).

Ces deux formes de relations correspondent aux concepts d'« amitié instrumentale » et d'« amitié émotionnelle » dans la terminologie de Wolf. La première désigne un système de relations basées sur l'entraide, ouvert à tous les villageois en vertu des liens de parenté potentiels ou effectifs qui les unissent. Il ne s'agit pas d'une structure linéaire mais plutôt d'un réseau général dans lequel n'importe quel individu

peut s'insérer, quand et où il le désire. Basé sur la camaraderie, il est institutionnalisé en ce sens que le système transcende les individus qui y participent.

L'« amitié émotionnelle » se manifeste à Bruson sous la forme des relations amicales intimes, « les meilleurs amis ». Chaque relation de ce type est spécifique quant à son origine, ses participants et sa manière d'être, tous ces facteurs dépendant des individus concernés. Comme elle est fondée sur la confiance réciproque, une telle relation est implicitement fermée. Pour la même raison, le nombre de personnes pouvant y être impliquées est limité. L'individu qui se confie à beaucoup de gens est réputé avoir « mauvaise langue ». C'est un bavard plein de malice, non un ami. L'« amitié émotionnelle », fermée et caractérisée par des relations personnelles, doit être dissociée de la structure sociale du village. Elle se situe en dehors du système amitié-parenté. Elle n'est pas, comme la parenté, un attribut fondamental et inéluctable de chacun. En réalité, nous l'avons déjà noté, elle entre en contradiction avec le système social du village, puisqu'elle peut exister en dehors de tout lien de parenté et même à l'extérieur de la sphère villageoise.

Les liens de parenté de nature instrumentale embrassent tout le village. Ils sont une forme de « camaraderie ». Les liens amicaux en revanche sont généralement de type émotionnel. Régis par le choix personnel, ils se limitent à la participation personnelle. Les Brusonins ont encore une troisième possibilité d'association. Il s'agit des « sociétés », groupements à but spécifique — économique, religieux, politique ou récréatif — pouvant se limiter au village ou couvrir toute la vallée. Ces associations ne se fondent ni sur la parenté, ni sur l'amitié, quoique les deux puissent exister en leur sein, mais plutôt sur un intérêt partagé, un but semblable, par exemple l'écoulement coopératif des fraises, l'adhésion à une cellule politique, ou l'amour de la musique. Bien que les « sociétés » puissent répondre à des besoins individuels, elles ne se constituent qu'en vue de l'objectif commun. C'est pourquoi elles ne forment pas un réseau d'entraide basé sur la réciprocité et l'amitié instrumentale, pas plus qu'elles ne supposent de liens affectifs solides entre leurs membres comme dans l'amitié émotionnelle. La plupart d'entre elles sont institutionnalisées, mais elles demeurent toutes, du moins en principe, susceptibles de se transformer et même de se dissoudre une fois leur objectif atteint.

La parenté est inéluctable, l'amitié dépend du libre choix, les « sociétés » sont utiles. La parenté et les « sociétés » ont en commun le fait de transcender l'individu. Ni l'une ni l'autre ne sont tributaires de la participation d'un individu particulier et elles impliquent toutes deux que ce dernier consente à faire passer l'intérêt du groupe avant le sien. L'individu renonce à une partie de sa liberté en y adhérant. La différence essentielle entre ces deux formes d'association est la suivante : un

individu ne choisit pas sa parenté, bien qu'il puisse à ses risques et périls l'étendre ou l'ignorer ; il peut, en revanche, choisir d'adhérer à telle ou telle « société » — toujours au prix d'une partie de sa liberté ; il peut aussi n'en choisir aucune. Dans les deux cas — parenté ou libre association — l'individu doit respecter les règles du groupe. Une seule règle gouverne en revanche les relations amicales, le respect mutuel de la confiance, règle dont l'interprétation varie selon les personnes engagées dans la relation.

La conduite et la nature d'une amitié sont déterminées et régies individuellement, mais son existence, de même que les personnes qui y participent, subit l'influence de facteurs extérieurs à la relation. C'est vrai aussi pour la parenté, bien que, en l'occurrence, l'influence extérieure n'agisse pas sur son existence mais sur son mode d'existence. Dans chaque cas particulier, l'extension effective du réseau de parenté d'un individu et l'existence d'amitiés émotionnelles au sein ou à l'extérieur de celui-ci, dépendent de plusieurs variables : âge, lieu d'origine, état civil, possibilités de nouer des liens hors de la communauté villageoise. Ainsi, par exemple, un homme de septante-cinq ans, ayant survécu à la majorité de ses parents, n'aura plus qu'un très petit réseau de parenté. Une femme mariée, originaire d'un autre village, peut ne compter aucune parenté propre, linéaire ou collatérale, dans le village ; elle peut avoir en revanche une grande parenté du côté de son mari. Ce dernier a pu lui-même être contraint de prendre femme hors de Brusson parce que l'étendue de sa parenté restreignait le choix local d'une épouse. Un enfant de cinq ans aura peu de cousins, si les frères et sœurs de ses parents ne sont pas encore mariés. Le même enfant, à quatorze ans, aura un « meilleur ami » pouvant être un enfant de son âge, étranger à sa parenté ou au contraire un cousin. A dix-huit ans, après avoir quitté le cercle villageois pour entrer en apprentissage, il peut se lier d'amitié avec un camarade apprenti issu d'un autre village.

En se mariant, il acquerra tout un réseau supplémentaire de parenté, celle de sa femme. Au moment même où le réseau de sa parenté s'étend, la sphère de l'amitié émotionnelle tend à se rétrécir. Le mariage provoque un certain isolement des deux partenaires et rend souvent difficile le maintien d'autres amitiés émotionnelles, si ce n'est des plus intimes. Il entraîne de grandes responsabilités — surtout à partir du moment où il y a des enfants — et par conséquent la perte d'une part de liberté personnelle. Comme la liberté personnelle est une condition essentielle de l'amitié émotionnelle, celle-ci se trouve préteritiée par le mariage. Toutefois, les responsabilités qu'il comporte occasionnent du même coup une participation plus active à diverses « sociétés ». Leur choix relativement libre permet à l'individu de recouvrer une partie de sa liberté perdue, la liberté de l'enfance et de la jeunesse, celle des amitiés émotionnelles. Avec son insertion dans un réseau de parenté, ancien et

nouveau, ses amitiés d'enfance font place aux exigences de la maturité.

Nous allons examiner dans ce chapitre trois aspects des relations sociales à Bruson : la parenté, l'amitié et l'association volontaire. Nous décrirons d'abord le réseau de parenté en partant de sa manifestation la plus dense et la plus proche dans le temps, le ménage, pour remonter à ses origines lointaines et imprécises, aux fondateurs du village. Nous nous servirons de ce cadre structural pour étudier le régime successoral de deux points de vue, celui de l'individu et celui du village pris globalement. La partie consacrée à la parenté trouvera sa conclusion dans l'analyse de l'idéologie déterminant les relations d'un individu avec sa parenté. Nous nous attacherons ensuite à l'amitié, à ses diverses formes et fonctions, avant d'examiner finalement l'autre type d'association accessible aux Brusonins, « les sociétés ».

Ménage, parenté et famille

Le réseau de parenté à Bruson peut être comparé à une roue dont l'axe serait le ménage. Cette unité, issue du mariage de deux individus, donne naissance à deux groupes sociaux qui s'additionnent : *la famille convergente*, comprenant le ménage, plus les familles du mari et de la femme, et « *les parents* » collatéraux, frères et sœurs mariés du mari et de la femme. Pris ensemble, ces deux groupes, la famille convergente et les « parents », constituent *la parenté* d'un ménage particulier. Mais le ménage forme aussi le maillon de la continuité historique, puisque son nom de famille lui vient des générations précédentes. Il porte le patronyme d'une « *famille* » dont l'origine remonte à un lointain passé, au temps où vivait le groupe indéterminé des fondateurs du village, *les ancêtres* (voir fig. 3). Le cercle de la parenté et son histoire formeront le cadre conceptuel de notre exposé.

Lorsqu'un Brusonin utilise le terme « la parenté », il fait allusion collectivement à tous ses parents vivants, résidant ou non dans le village. S'il est marié, ce terme englobe aussi les parents de sa femme, bien qu'il se serve de noms particuliers pour désigner certains d'entre eux comme des parents par alliance. Ce sont les parents directs de sa femme : « belle-mère », « beau-père », belle-sœur », « beau-frère », et, comme il n'existe pas de terme propre pour eux, « grand-mère de ma femme », « grand-père de ma femme ». La parenté est l'équivalent de la « famille » américaine, c'est-à-dire qu'elle comprend tous les parents vivants d'une personne, par alliance et par consanguinité⁸. A Bruson,

⁸ D. Schneider, *American Kindship : A cultural account*.

le terme « ménage » s'applique aux corésidents d'une famille nucléaire (ou à ce qu'il en reste) et, occasionnellement aux corésidents d'une famille étendue. Le mot « famille » n'y apparaît d'ailleurs guère que dans l'expression « père de famille », qualifiant un homme marié ayant des enfants dans le contexte du ménage.

Bien que le ménage fasse partie de la parenté, ses membres ne sont pas considérés comme des « parents » ; ce terme est réservé aux membres de la parenté ne résidant pas sous le même toit : collatéraux mariés du mari et de la femme, et frères et sœurs du mari et de la femme ayant leur propre ménage. Les proches en ligne directe autres que les frères et sœurs ne sont pas considérés comme des « parents ». Ils font partie de la famille convergente qui, à l'instar du ménage, entraîne un type particulier de relation.

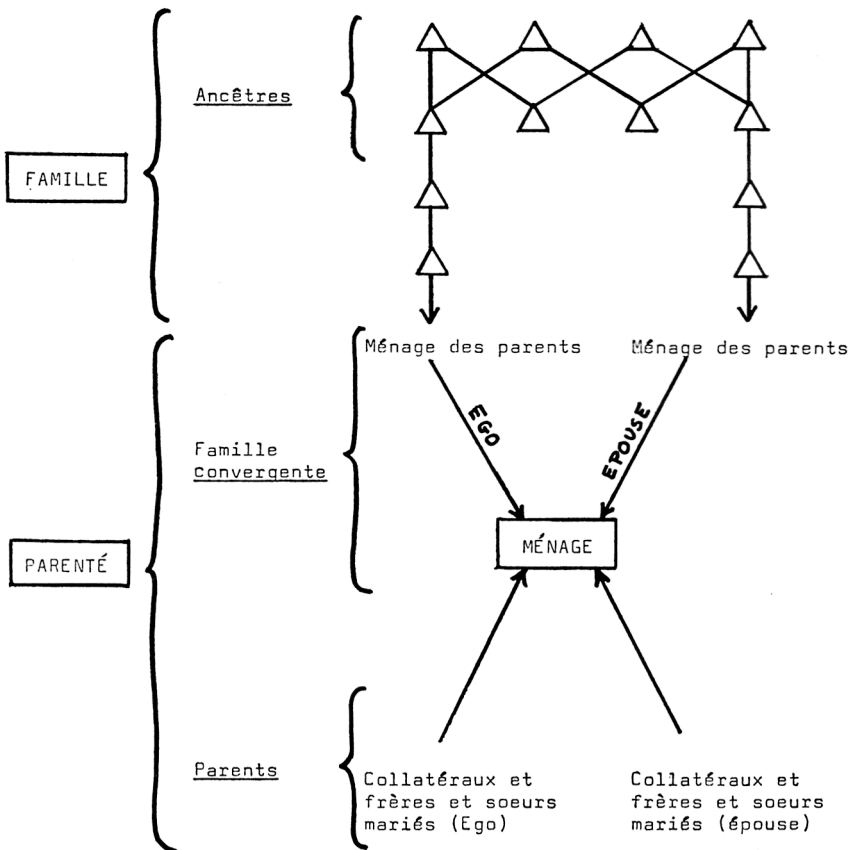


Fig. 3 - Ménage, parenté et famille

Lorsqu'il parle de ses proches, le Brusonin fait en général allusion à ses ascendants paternels ou maternels et spécifie « parents du côté de mon père », « parents du côté de ma mère ». Au-delà des « grands-parents », les ascendants directs éloignés se perdent dans une zone nébuleuse et semi-mythique. Il est rare d'avoir un « arrière-grand-père » vivant, sauf dans la petite enfance, et sa personne réelle tombe rapidement dans l'oubli. Il est désigné le plus souvent par le terme « l'aïeul », appellation qui l'éloigne de la lignée généalogique directe. Quelques personnes sont à même, si on le leur demande, de nommer des parents ascendants dont les noms soient précédés d'un ou de plusieurs « arrière », mais la plupart des Brusonins les relèguent au rang d'« ancêtres ». Les « ancêtres » ne représentent pas seulement les ascendants éloignés d'une personne mais encore l'ensemble des fondateurs du village. Ce sont les Brusonins presque légendaires qui gardaient des vaches, s'adonnaient à la culture des céréales, du foin et de la vigne, cuisaient leur pain deux fois par an dans le « four banal ». Ils étaient confinés dans leur village durant les longs et rigoureux hivers, élevaient une famille nombreuse et ne vivaient que du produit de leur terre et de leur travail. Les ancêtres étaient des gens durs à la tâche, de bonne souche paysanne. Bien que le Brusonin moderne aspire à posséder une machine à laver et à installer le chauffage central dans sa maison, il vénère les ancêtres et leur héritage.

Les « parents » par consanguinité ou par alliance ont en commun de n'appartenir ni au ménage ni à la famille convergente : frères et sœurs mariés et collatéraux du mari et de la femme. Les parents directs de la femme, à l'exception de ses frères et sœurs mariés, sont membres de la famille convergente ; on ne les considère par conséquent pas comme des « parents ». Comme le groupe des « parents » inclut ceux du mari et ceux de la femme, il est unique pour chaque ménage, sauf dans le cas rare mais pouvant exister de deux sœurs épousant deux frères. Les deux ménages auraient alors le même réseau de parenté. Les frères et sœurs célibataires partagent naturellement la même parenté.

La parenté d'un Brusonin comprend donc ses parents et ceux de sa femme, son ménage et les deux familles convergentes dont il est membre. Comme le groupe des « parents », la parenté de chaque ménage est unique. Dans les deux cas, le ménage est considéré comme un seul individu et il peut la plupart du temps se faire représenter par n'importe lequel de ses membres, puisqu'ils ont tous la même parenté. C'est seulement par le mariage et la création d'un nouveau ménage qu'une nouvelle parenté peut voir le jour.

Les ancêtres, en tant qu'ascendants décédés depuis longtemps, forment un groupe distinct. Ils sont parfois désignés, ainsi que leurs descendants vivants, par leur nom de famille. C'est une autre rare occasion où le mot « famille » est utilisé. Il s'applique alors à toutes les

personnes portant le même patronyme, aujourd'hui et dans le passé, et présumées être des parents plus ou moins distants. Chaque « famille » se voit attribuer des caractéristiques positives ou neutres. On parle ainsi des Fellay comme d'une « famille de Bagnes » qui aurait la même origine que les Filliez ; des Gard, originaires du val d'Aoste et dont l'établissement à Bagnes date du XIV^e siècle ; des Baillifard dont la famille est aujourd'hui l'une des plus nombreuses ; des Maret de Bruson que l'on distingue des Maret de Lourtier — « C'est un autre Maret » ; des Roserens qui sont tous du parti radical ; des Deslarzes dont le nom serait dérivé du mot patois désignant le méléze ; des quatre bébés Besse nés dans le village la même année (ils portent tous le patronyme « Besse » mais on ne leur connaît aucun lien de parenté).

Le concept des « familles » appartient au royaume de la cosmologie brusonintse qui, à cet égard, n'est pas sans rappeler le « rêve » des aborigènes australiens. La « famille » se situe, à strictement parler, au-delà de la parenté. Elle constitue une unité intemporelle. Dans le passé lointain, elle faisait partie du groupe des ancêtres — qui le sont à la fois, des individus et de la communauté villageoise dans son ensemble, puisque ce sont eux qui ont fondé le village. Les descendants de ces « familles » originelles existent toujours, mais d'une existence qui double la parenté réelle sans pour autant y participer : les ancêtres fondèrent le village et le dotèrent d'une tradition ; leurs descendants, les « familles », en représentent l'unité actuelle et future en tant qu'entité culturelle.

Ce système cosmologique est maintenu et confirmé par les données démographiques. L'étude des noms de famille existant aujourd'hui dans le village révèle, lorsqu'on les compare à ceux qu'on y trouvait en 1910, quelques composantes remarquables. Elle met tout d'abord en évidence l'existence d'un groupe stable de quatorze noms de famille que l'on retrouve en 1910 et en 1969. Bien que la population ait subi une forte diminution pendant ces cinquante-neuf années — elle a passé de quatre cent vingt-trois à deux cent cinquante personnes — ces quatorze noms de famille qui englobaient 82 % de tous les résidents de Bruson en 1910 en représentent aujourd'hui 82 %. Fait encore plus frappant, les six noms de famille représentant les deux tiers de la population totale sont les mêmes pour les deux recensements. Le nombre total des noms de famille étant de vingt-six en 1910 et de vingt-quatre en 1969, les deux tiers de la population portent le quart des noms de famille. (Voir fig. 4 et 5.)

Parmi les douze patronymes les plus répandus en 1910, dix le sont encore en 1969, les deux autres ayant disparu. Je n'ai malheureusement pas pu étudier le droit de cité et l'origine des noms de famille avant 1910. En 1969, en revanche, tous les noms, sauf un, de non-bourgeois et de non-Brusonin, se retrouvent dans le groupe le moins fréquent et

ne représentent qu'à peine 2 % de tous les Brusonins. La seule exception, les Allaman, groupant 5 % de la population, forme un seul ménage, le plus nombreux du village puisqu'il compte en sus des deux parents, neuf enfants résidants.

Les six noms dominants des deux recensements représentent non seulement les deux tiers de la population totale aux deux dates mais aussi — nous n'avons pu l'établir que pour 1969, ces renseignements faisant défaut pour 1910 — les deux tiers du nombre total des ménages (quarante-neuf sur septante-cinq), les deux tiers de tous les mariages (quarante sur cinquante-huit), les deux tiers des individus célibataires de plus de trente ans (quarante sur soixante-quatre) et un peu plus des deux tiers de tous les individus ayant moins de vingt ans (cinquante sur septante). Ces données nous autorisent largement à considérer les « familles » portant ces noms comme des « familles noyaux » et à nous appuyer sur elles pour affirmer la stabilité démographique des Brusonins et décrire leur cosmologie familiale.

Le concept de famille, pour un Brusonin, est à la fois génétique, social et historique. Son caractère génétique se manifeste par le mariage. Comme tous les membres vivants d'une famille — c'est-à-dire tous ceux qui portent le même nom — se considèrent comme plus ou moins apparentés, les familles tendent à être exogames. Des quarante-quatre femmes mariées nées après 1900 et vivant encore aujourd'hui à Bruson, une seule porte le même nom de famille que celui qu'elle avait étant jeune fille. Ce chiffre est bien inférieur à celui de quatre que laisserait prévoir un modèle mathématique simple. De plus, ce cas unique est en quelque sorte accidentel, car le père du mari était un enfant illégitime. S'il était né d'un couple régulier, il est fort improbable qu'il ait porté le nom de famille en question. En tant qu'enfant illégitime, il a pris le nom de famille de sa mère. Les deux conjoints contemporains sont les descendants directs de deux frères qui vécurent au début du XIX^e siècle. Bien que cousins au quatrième degré, ils prétendent n'avoir aucune parenté. Ils sont d'autant plus distants sociologiquement (et génétiquement) que le père du mari était un enfant illégitime et sa femme une non-bagnarde.

La délimitation de l'inceste, quoique fondée sur des motifs religieux, obéit selon les Brusonins à des raisons d'ordre génétique. Les mariages entre premiers cousins sont admis, mais non encouragés, car on en craint les conséquences génétiques malheureuses possibles. En réalité, l'interdiction de l'inceste englobe, quoique dans un degré moindre, l'ensemble des « cousins ». Ce groupe s'étend en fait jusqu'aux cousins du quatrième degré. Au-delà, l'existence d'une parenté peut être connue sans pouvoir pour autant être précisée, et l'interdiction de mariage tombe — en particulier lorsque les noms de famille du fiancé et de la fiancée sont différents. Dans un cas semblable, par exemple, une femme avait

| % DE POPULATION (N = 250) | | SURNOM | NO. DE SURNOMS (N = 24) | % DE SURNOMS |
|------------------------------|------|-------------------------|----------------------------|--------------|
| 66% | 16% | Besse ¹ | 6 | 25% |
| | 14% | Maret ¹ | | |
| | 10% | Vaudan ¹ | | |
| | 10% | Baillifard ¹ | | |
| | 8% | Bruchez ¹ | | |
| | 8% | Filliez ¹ | | |
| 22% | 5% | Roserens ¹ | 6 | 25% |
| | 5% | Allaman ² | | |
| | 4% | Deslarzes ¹ | | |
| | 3% | Alter ¹ | | |
| | 3% | Gard ¹ | | |
| | 2% | Genoud ¹ | | |
| 12% | 2% | Rozain | 12 | 50% |
| | 2% | Latapie ² | | |
| | 2% | Burcher ² | | |
| | ≧ 1% | Bessard ¹ | | |
| | " | Besson ¹ | | |
| | " | Fellay ² | | |
| | " | Stoller ² | | |
| | " | Théodoloz ² | | |
| | " | Nicollier ¹ | | |
| | " | Masson ² | | |
| | " | Pitteloud ² | | |
| | " | Thétaz ² | | |

Fig. 4 - Noms de famille : 1969

¹ Présents à la fois en 1910 et en 1969.

² Non-bourgeois ou non-Brusonin.

| % DE POPULATION (N = 423) | | SURNOM | NO. DE SURNOMS (N = 26) | % DE SURNOMS |
|------------------------------|------|-------------------------|----------------------------|--------------|
| 66% | 16% | Maret ¹ | 6 | 25% |
| | 16% | Filliez ¹ | | |
| | 14% | Vaudan ¹ | | |
| | 7% | Baillifard ¹ | | |
| | 7% | Bruchez ¹ | | |
| | 6% | Besse ¹ | | |
| 17% | 4% | Deslarzes ¹ | 6 | 25% |
| | 4% | Morand | | |
| | 3% | Carron | | |
| | 2% | Roserens ¹ | | |
| | 2% | Alter ¹ | | |
| | 2% | Genoud ¹ | | |
| 17% | 2% | Nicollier ¹ | 14 | 50% |
| | 2% | Besson ¹ | | |
| | 2% | Guigoz | | |
| | ≥ 1% | Gard ¹ | | |
| | " | Bessard ¹ | | |
| | " | Deurin | | |
| | " | Pache | | |
| | " | Gailland | | |
| | " | Luisier | | |
| | " | May | | |
| | " | Moulin | | |
| | " | Roduit | | |
| | " | Rossier | | |
| | " | Gabbud | | |

Fig 5 - Noms de famille : 1910

¹ Présents à la fois en 1910 et en 1969.

Remarque : les données concernant l'origine et le droit de cité font défaut.

vaguement connaissance de liens de parenté entre elle et son fiancé. Cette connaissance, ajoutée au fait que son frère passait pour « malade », lui faisait envisager son mariage avec inquiétude.

Du point de vue de la configuration sociale, les « familles » — et en particulier les six « familles noyaux » — ont la réputation d'être nombreuses. Cette croyance éclaire la distinction entre « famille » et ménage. S'il est vrai qu'elles sont deux fois plus nombreuses que les autres, les ménages qui les constituent sont en réalité plus petits. Les patronymes de ces « familles » se retrouvent selon la même proportion de deux pour un dans tous les types de ménages (familles nucléaires et étendues, ou ce qu'il en reste). Ils couvrent toutefois les trois quarts des ménages ayant des enfants, mais le nombre moyen d'enfants y est moins élevé (3,3 pour 4,4). Il y a donc plus de ménages avec enfants dans les « familles noyaux », mais ils ont moins d'enfants que ceux n'en faisant pas partie.

Historiquement, nous l'avons vu, les « familles » existaient déjà du temps des ancêtres. Elles se sont perpétuées jusqu'à nos jours où elles forment une sorte de réseau parallèle à celui des parentés constituant le village. Les familles d'aujourd'hui sont celles dont les noms ont survécu. Chaque patronyme peut théoriquement être celui d'une « famille ». Conformément à la règle inconsciente voulant que la mémoire généalogique n'aille guère au-delà de deux générations, tout nom de famille qui survit plus longtemps est considéré comme le nom d'une « famille », même si les représentants individuels en sont oubliés. Ainsi, les Morand et les Carron malgré la présence dans le village de descendants encore vivants sont des « familles » éteintes.

Deux générations séparent l'enfant né en 1969 de son grand-père né en 1910. Nous ne devons toutefois pas oublier que la période de 1910 à 1969 embrasse plus de deux générations. La personne la plus âgée, lors du recensement de 1969, avait nonante ans, c'est-à-dire que trois ou quatre générations la séparaient de l'enfant né en 1969. L'individu né en 1910 se souvient de ses grands-parents, nés vers 1850. Pour ses petits-enfants, ceux-ci sont déjà des ancêtres, puisque plus de cinq générations les séparent. Il faut donc tenir compte en parlant des « familles » d'un certain relativisme historique, lié à l'âge de l'interlocuteur. Aussi longtemps qu'un nom de famille survit, la « famille » survit, et, après plusieurs générations, elle a acquis le droit de faire partie des ancêtres. Ainsi, dans n'importe quelle famille, le grand-parent d'un des membres peut être l'ancêtre d'un autre — c'est-à-dire, non plus un individu particulier dont on connaît la descendance, mais la propriété généalogique commune de tous les Brusonins.

Ce relativisme nous fournit la clé de la distinction fondamentale entre « famille » et parenté. La parenté forme une unité égocentrique, se définissant à partir des relations qu'un individu particulier entretient

avec d'autres ; elle varie donc suivant la personne que l'on considère. La « famille », en revanche, forme une unité sociocentrique ne dépendant pas des individus et constituant plutôt une structure caractéristique de la société dans son ensemble.⁹ En tant que telle, et en dépit de l'amnésie généalogique, elle est garante de la stabilité culturelle.

Etant donné le recoupement temporel de la parenté et de la « famille », la règle inconsciente de deux générations pour la mémoire généalogique est parfaitement adéquate : dès que la mémoire généalogique cesse, une structure culturelle en prend la relève. Il existe des indications témoignant que les six « familles noyaux » et quelques autres que l'on retrouve en 1910 et en 1969 ont une longue histoire dans la vallée. Mais le système cosmologique des « familles » n'exige pas de telles preuves historiques, et personne ne prétend savoir quelles sont les « familles » qui furent effectivement les ancêtres de Bruson.

La « famille » représente donc une idéalisation de la « parenté » qui constitue à son tour une abstraction du « ménage ». La « famille » — unité sociocentrique — est essentiellement un patrimoine dont la préservation, manifestée dans le maintien de son nom à travers le temps, dépend des descendants mâles. La « parenté » — unité égocentrique — rassemble les descendants de « familles apparentées ». La parenté d'un individu célibataire comprend tous les parents, des deux sexes, de son père et de sa mère. En se mariant, il la greffe sur celle de sa femme. La création d'un nouveau ménage entraîne ainsi la naissance d'une nouvelle parenté. Comme la parenté d'un individu comprend les parents directs et collatéraux parmi lesquels on distingue, selon qu'ils habitent ou non ensemble, les membres du ménage (les parents directs) et les « parents » (collatéraux et frères et sœurs vivant dans des ménages différents), le nouveau ménage entérine terminologiquement cette distinction : sa parenté comprend les « parents par alliance » (les parents directs de l'épouse) et un groupe réunissant les parents « adoptifs » (les parents collatéraux des deux conjoints).

Le nouveau ménage entretient des relations particulières avec ses parents par alliance, au sein de la famille convergente. Du point de vue des ménages des deux parents, le jeune ménage représente simplement une extension directe avec changement de résidence : c'est-à-dire qu'en plus du fait de définir un groupe unique de descendants apparentés, il vient s'insérer dans une « famille ». Ses enfants hériteront leur nom de famille du père et leur réseau de parenté du père et de la mère. Si chaque ménage a une parenté unique, il partage ordinairement son nom de famille avec plusieurs autres. Comme tous les membres d'une « famille » sont parents à un degré ou à un autre, ces « familles », en remontant dans le passé, vont se fondre idéologiquement dans le

⁹ E. Service, *Primitive Social Organization*.

groupe des ancêtres communs à tous les villageois. Le village forme grâce à eux une seule descendance.

A Bruson, chaque individu est donc membre d'un ménage et de deux unités familiales convergentes. Chaque ménage se distingue par une parenté unique. On pourrait décrire le village comme un réseau de parentés qui se recoupent et dont le nombre correspond à celui des ménages. Mais il existe aussi la structure parallèle et invisible des « familles » descendant des ancêtres communs du village. Ce sont elles qui permettent de distinguer Bruson d'un autre village : de même que chaque ménage a sa parenté propre, chaque village a ses « familles ». Par le biais des leurs, les Brusonins forment aux yeux du monde extérieur une seule parenté. Les « familles » constituent une sorte de méta-parenté transcendant l'individu et le liant à ses collègues villageois.

Héritage

Ces deux structures — le réseau de la parenté individuelle et le système de parenté embrassant tout le village — nous fournissent le contexte du système successoral. A travers la parenté, l'individu hérite d'une identité propre et d'un fond de propriété. Il reçoit de son père la « bourgeoisie » communale, un nom de famille lié au village et l'affiliation politique y étant associée. C'est ainsi qu'il sera par exemple un Bagnard, un Roserens et un membre du parti radical. Le village, en tant qu'unité hérite de ses ancêtres et des « familles » une identité collective et un territoire exclusif. L'identité du village comporte deux aspects. Le premier découle de sa vocation : l'agriculture. Les ancêtres la pratiquaient et elle a fait la renommée de Bruson, ainsi qu'en témoignent les poèmes et proverbes patois de Bagnes :

« Brejon è o paï di trifle. Venion che groche que fò impleyié o pòfê po ij aratsié ! » (Bruson est le pays des pommes de terre. Elles y deviennent si grosses qu'il faut un levier pour les ramasser !)

« Brejon iò i pèi venion monstramin grô. » (Bruson où les haricots deviennent gigantesques.)

« I pei fazos » (les haricots : surnom donné aux Brusonins). Presque tous les villages valaisans ont un sobriquet se rapportant à une préférence gastronomique, surtout les villages de Bagnes et d'Entremont.

Si on demande à un villageois de décrire son village, il parlera de sa vocation paysanne et de l'idéologie qui la soutient.

« Tout d'abord, son emplacement : sur la rive gauche de la Dranse, sur un plateau, donc une terrasse. Les champs entourent le village et il y a beaucoup de terres ouvertes. C'est le village le plus agricole de la vallée. Quand on parle de Bruson, on parle surtout de la campagne, et des vignes de Fully. La plupart des familles ont gardé leurs vignes,

tandis que les autres villages les ont abandonnées. On peut dire que Bruson, c'est le village qui est resté le plus attaché à la terre. »

Le village se voit donc comme une personnalité collective. Les Brusonins se disent ouverts et amicaux, ils offrent volontiers l'hospitalité à tout le monde et ne passent pas pour des gens « renfermés » et silencieux comme ceux de Sarreyer. Leur caractère sociable s'affirme publiquement en buvant ensemble au café du village. Ils admirent l'éloquence — même si elle est conditionnée par une certaine quantité d'alcool dans le sang, comme c'est le cas pour quelques-uns. Fidèles à la tradition ancestrale, ils produisent leur propre vin, « le bon fendant », qu'ils destinent presque entièrement à leur usage personnel. Le vin accompagne toutes leurs activités. En tant que manifestation publique du principe du ménage, boire du vin est un rite. Le vin incarne un aspect de la vocation collective et constitue à ce titre un sujet de conversation très fréquent : influence des conditions météorologiques sur la récolte, anecdotes au sujet de Bagnards ayant réussi à berner les contrôleurs du service cantonal des taxes sur l'eau-de-vie.

Caractéristique de la vie brusonintse, comme de la vie valaisanne, le vin inspire de nombreux contes populaires et humoristiques. Un poème patois raconte l'histoire de deux amis descendus soigner leurs vignes, qui, sur le chemin du retour, s'étaient arrêtés dans un café « pour boire un verre ». Ils en ont bu tellement qu'en sortant ils confondirent leurs montures. Le cheval et le mulet, chacun flanqué du faux propriétaire, parvinrent toutefois sans encombre à la maison. Les deux hommes ne réalisèrent leur méprise que le lendemain matin, lorsqu'ils s'éveillèrent dans la maison l'un de l'autre.

Ce trait fondamental de la personnalité collective revient couramment dans la conversation. En voici des exemples :

Le salut patois usuel à l'entrée de quelqu'un au café : « Tè va ti ? Tié tè que tè bai ? » (Cela te va-t-il ? Qu'est-ce que tu bois ?)

L'énoncé patois de la condition qu'un Brusonin doit remplir pour jouir de l'estime de ses compatriotes :

« Selate, po itre considero, fo baire dè vin. » (Ici, pour être considéré, il faut boire du vin.)

Une remarque qui me fut faite lors d'un bal public après que j'eus refusé un verre de vin :

« Soyez de Bruson ! Buvez un verre ! »

Les deux aspects de la personnalité collective des Brusonins — leur nature cordiale et hospitalière et leur tradition vinicole — sont merveilleusement exprimés dans le discours suivant que me tint un informateur à qui j'avais demandé de m'apprendre quelques mots patois susceptibles de faire plaisir aux gens :

« Yè mè plise ben selate, i dzin son dè bon diable. Mè fi plèsi, iè na que prinz'on de bourte cwaïte ». (Je me plais bien ici. Les gens sont

gentils, ça me fait plaisir de voir qu'il y en a qui prennent des cuites fantastiques !)

L'importance du vin — sa mythologie, ses rites, sa fonction de critère d'identité (surtout pour les hommes) — est issue de la vocation paysanne trouvant son fondement dans la possession exclusive d'un territoire. Ce territoire et l'identité collective qui en découle ont été légués aux Brusonins par les ancêtres — les personnages légendaires qui ont fondé le village, travaillé la terre et dont la langue, les coutumes et l'identité sont dévolues aujourd'hui aux « familles ». Bruson représente donc une collectivité non seulement pour les ménages qui la composent — la « grande famille » déjà mentionnée — mais aussi aux yeux du reste du monde. Dans ce contexte, le Brusonin, en tant qu'individu, n'a pas d'identité propre ; il est un représentant de la collectivité villageoise. Au sein du village toutefois, son identité dépend de la manière dont il manipule ce que ses parents lui ont légué : son nom de famille, sa bourgeoisie, son appartenance politique, ses terres et autres propriétés.

Le régime successoral, selon le Code civil suisse, consiste en un partage à parts égales sans prérogatives d'âge ou de sexe. Ce partage s'effectue dans le meilleur des cas avant la mort des parents, au moment où ils deviennent trop vieux pour travailler la terre. Ils procèdent alors à la division en parts égales de tous leurs biens : champs, prés, mayens, vignes, cheptel et bâtiments. Les enfants tirent leur lot au sort et le partage est ensuite légalisé et enregistré au registre foncier. Si un enfant estime que les parts ne sont pas d'égale valeur, il peut demander que l'on en fasse une nouvelle évaluation avant le partage. Il arrive aussi qu'il accepte sans autre le partage et qu'il en garde rancune à ses frères et sœurs, parfois jusqu'à la fin de sa vie. Aucune famille n'est à l'abri de chicanes consécutives au partage. Le village compte plusieurs personnes n'ayant depuis lors et pendant vingt ans plus adressé la parole à leurs frères et sœurs.

Après le partage, les parents conservent l'usufruit d'une partie de leurs biens. Ce n'est qu'après leur mort que les enfants entrent entièrement en possession de l'héritage. S'il n'y a pas d'enfants, la propriété passe dans les mains des proches parents, frères, sœurs ou leurs enfants. Il arrive aussi qu'un individu écrive un testament comportant des instructions précises pour le partage de ses biens après sa mort. Ce testament olographe doit respecter certains principes légaux régissant la succession, en particulier celui spécifiant qu'aucun enfant ne peut être complètement déshérité. Un enfant illégitime n'a aucun droit à l'héritage tant que son père ne l'a pas « reconnu ». Il arrive fréquemment que le testament soit l'occasion de la « reconnaissance ». Un enfant illégitime non « reconnu » n'hérite que de sa mère.

La loi suisse reconnaît le système du partage à parts égales, mais depuis sa révision en 1962 elle impose une dimension minimum en

dessous de laquelle une parcelle n'est plus divisible. Ces limites ne sont pas respectées par les Brusonins, car elles entrent en conflit avec l'idéologie de l'héritage à parts égales. Mais ceci ne signifie pas qu'avec le temps une propriété se divise à l'infini. Son émiettement est empêché car la plupart des biens sont considérés de façon indivise.¹⁰ Ils sont toutefois morcelés en de nombreuses unités de faible étendue. La surface des parcelles se calcule en « mesure » valant, à Bagnes, environ 400 m². (A Fully, où sont situées les vignes des Brusonins, la mesure vaut environ 500 m².) Un Brusonin désigne les terres qu'il possède d'après le nom du lieu où elles sont situées et leur surface exprimée en « mesures » (occasionnellement en demi-mesures). Le fait que sa propriété soit divisée en de nombreuses petites parcelles disséminées sur tout le territoire ne le gêne pas. En réalité, cet éparpillement constitue souvent un avantage notoire, étant donné les différences écologiques importantes que présente la région.

Si l'on tient compte de sa force de travail limitée et du fait que la configuration du terrain empêche la mécanisation sur une grande échelle, l'agriculteur brusonin s'assure un profit maximum par la possession de terrains de type différent, tirant ainsi parti d'une écologie très diversifiée. Il plantera, par exemple, des fraises sur une surface d'environ 4,5 mesures divisées en trois parcelles, deux situées dans la région de la Condémine et une dans la région des Cheneaux. Comme la région de la Condémine se trouve dans une zone plane juste au-dessous du village, les fraises y mûrissent plus tôt qu'aux Cheneaux, situés plus haut et dans un terrain plus escarpé. Il ramassera les fraises des Cheneaux en même temps qu'il fauchera les prés voisins, répartissant ainsi son travail et ses gains sur une période plus longue — six semaines au lieu de quatre, dans le cas des fraises — et s'arrangeant pour rentrer deux récoltes simultanément.

Pour être complète, une exploitation doit comprendre les variétés de terrains suivantes : champs (pommes de terre, betteraves, choux-raves, ou cultures maraîchères, telles que fraise et framboise), prés, mayens, jardins potagers et vignes. Beaucoup de gens possèdent en outre quelques arbres fruitiers, mais ils ne les traitent pas et se contentent de cueillir les fruits qu'ils donnent.

Dans le cas rare où les parents ne possèdent pas assez de parcelles diversifiées pour en transmettre un lot à chaque enfant, des arrangements spéciaux sont possibles. Un enfant doué intellectuellement et désirant apprendre un métier, peut recevoir, comme part d'héritage, les frais occasionnés par sa formation. Les enfants qui s'intéressent à l'agriculture hériteront du bétail, d'au moins une partie des terrains nécessaires à son entretien, des bâtiments d'exploitation : écuries pour les ani-

¹⁰ D. Weinberg, *Cutting the pie in the Swiss Alps*.

maux, granges et « raccards » pour le foin et les plantes fourragères. Les enfants héritant du bétail héritent simultanément d'une place dans l'un des consortiums dont l'alpage, bien qu'appartenant à la bourgeoisie, est traditionnellement laissé en jouissance au village. L'héritage individuel coïncide dans ce cas avec celui du village : le village hérite du sol des ancêtres, l'individu hérite de la jouissance du sol par l'intermédiaire de sa parenté.

Les parts attribuées à chaque enfant sont toujours calculées de façon à avoir une valeur financière équivalente et sont parfois effectivement converties en argent. Ces arrangements, intervenant parfois longtemps après le partage, s'effectuent entre les enfants ; chacun décide selon sa situation quelle part d'héritage lui est le plus utile. Dans un cas de ce genre, un homme échangea avec son frère un mayen contre quelques vignes, et lui versa des « soultes » en espèces. Cet homme, propriétaire d'un café, ne possédait que quelques vaches. Son frère, ingénieur à Lausanne, désirait du terrain pour construire un chalet de vacances, avec peut-être l'idée de le vendre ensuite à des touristes.

Le partage des bâtiments d'habitation pose un problème, car une maison ne peut être divisée en un nombre indéfini de parts. De plus, chaque ménage doit avoir sa propre cuisine. Dans le meilleur des cas, le bâtiment comporte deux ou trois appartements séparés, mais le nombre des héritiers peut dépasser deux ou trois. La décision des parents tiendra compte alors à nouveau des besoins particuliers de chaque enfant. Une fille mariée vivant dans la maison de son mari n'entrera pas en ligne de compte tandis qu'un enfant célibataire ayant passé l'âge de se marier héritera au moins d'une partie de la maison. Toutefois, s'il subsiste quelque doute au sujet des besoins des enfants — terrain ou logement — le partage s'effectue sur une base strictement égalitaire, les ajustements intervenant plus tard, selon les nécessités. Cette situation étant la plus fréquente, les chicanes sont considérées comme allant de soi. Les arrangements entre les héritiers, alternative à la chicane, peuvent consister soit en un échange soit en un « rachat » des parts de propriété. Le rachat est considéré comme un échange familial plutôt que comme une transaction commerciale, ainsi qu'en témoigne l'expression « racheter avec » : « il a racheté la maison avec ses frères ».

Ces échanges de biens entre héritiers démontrent que la propriété d'un ménage forme un tout. A l'idéologie du partage égalitaire — facteur de dispersion — s'oppose la conviction qu'il faut préserver l'intégrité d'une exploitation et tendre à en limiter l'éparpillement. Ce sentiment répond à la nécessité de rentabiliser un environnement peu fertile. Il est évident qu'un individu ne doit pas seulement posséder différents types de terrains, mais en avoir en suffisance. Si sa part d'héritage est quantitativement ou qualitativement insuffisante, comparée à ce qu'il estime pouvoir constituer une exploitation viable, il devra la compléter

d'une manière ou d'une autre. La meilleure consistera à effectuer un échange avec l'un de ses frères ou sœurs ne s'intéressant pas à l'agriculture ou exploitant déjà le domaine dont son conjoint a hérité. Les échanges, comme celui cité tout à l'heure d'un mayen contre une vigne, évitent le recours à d'importants investissements financiers. Même lorsqu'il y a des « soultes » à verser — lorsqu'un homme, par exemple, rachète à ses frères et sœurs leur part d'héritage — on acquiert une terre qu'on connaît très bien et dont on pourra tirer le maximum.

De tels échanges ou transactions en espèces — entre héritiers — se produisent à chaque génération. Si le partage égal de la propriété est un principe fondamental du régime successoral, le maintien d'une exploitation viable est un principe fondamental pour que l'agriculture soit rentable. Les échanges de parts d'héritage permettent de consolider la propriété et de faire contrepoids à la force centrifuge du partage égalitaire.

Il y a diverses façons de développer l'exploitation dont on a hérité : on peut y adjoindre d'autres propriétés familiales et celles provenant de l'héritage de la femme, plus tard peut-être acheter des terrains hors du cercle de la parenté. Le nouveau domaine ainsi constitué vient, à son tour, en partage. L'individu lui-même — qui était durant sa vie membre d'une parenté — deviendra alors un ancêtre, membre anonyme d'une des « familles », ses propriétés continueront à faire partie du territoire de Bruson.

Etude d'un cas particulier d'héritage

Nous avons tracé les grandes lignes du système d'héritage individuel et collectif. Nous avons vu que ces systèmes parallèles et parfois convergents fondent l'identité de l'individu et celle du village, basées toutes deux sur la possession de terres et de propriétés. Afin de mettre en évidence cette double structure, nous allons maintenant examiner un cas particulier d'héritage, dont les données s'étendent à la fois dans le temps et dans l'espace.

En 1910, un Brusonin, grand-père paternel d'un habitant actuel, procéda à un recensement du village. Damien Deslarzes avait alors soixante-sept ans. Il avait grandi dans la maison que son père, Eugène, et sa mère, Catherine Maret, avaient construite en 1835. Cette maison, qui existe toujours, porte, gravées dans la pierre scellée au-dessus de l'entrée, les initiales de ses fondateurs et la date de sa construction. Vers 1850, François Morand construisit une maison contiguë à celle d'Eugène.

J'ai reconstitué l'histoire de ces deux maisons et de leurs occupants à partir de données généalogiques et démographiques. Lorsque celles-ci faisaient défaut, j'y ai suppléé par les informations que purent me fournir les descendants de ces familles occupant actuellement la maison

et d'autres personnes du village. Ma reconstitution des faits repose sur deux éléments indéniables mais apparemment contradictoires : premièrement le bâtiment construit par Eugène Deslarzes et François Morand, indépendamment l'un de l'autre et à des époques différentes, est maintenant désigné comme « la maison de Floride Deslarzes » ; deuxièmement, six des occupants actuels de la maison portent le nom de Maret, le septième, un Deslarzes, n'étant ni propriétaire ni héritier du bâtiment.

Eugène Deslarzes naquit vers 1800 dans une famille de huit enfants. Seuls lui et une de ses sœurs restèrent à Bruson ; cette sœur, mariée, n'eut pas d'enfants. Une autre de ses sœurs, mariée elle aussi, demeurait au Sappey et n'eut pas d'enfants non plus. Deux autres frères et deux autres sœurs se marièrent hors de Bruson. Benjamin, un des frères d'Eugène, émigra en Amérique en 1849, devint propriétaire d'une ferme dans l'état du Wisconsin, se maria deux fois et eut six enfants. Il tenta de persuader Eugène de le rejoindre et lui écrivit des lettres à de longs intervalles pendant quarante-sept ans. L'arrière-petit-fils d'Eugène, qui vit aujourd'hui à Bruson, a conservé ces lettres et les a soigneusement recopiées dans un carnet. La collection inclut une lettre d'un fils de Benjamin se plaignant à sa tante du Sappey que son père l'ait déshérité en faveur des enfants issus de son second mariage. En 1892, lorsqu'il reçut la nouvelle de la mort de sa sœur — la sœur du Sappey qui n'avait pas d'enfants — Benjamin écrivit à un de ses neveux à Bagnes pour réclamer sa « part » d'héritage : « J'ai reçu le 21 décembre... pour ma part un champ et deux prés ainsi que quelques meubles valant en tout 1431 francs. Je me suis empressé de lui répondre pour lui dire qu'il pouvait m'envoyer cet argent aussitôt rentré. Je n'ai plus rien reçu, ni argent ni nouvelles. J'ose espérer que vous ne me laissez pas rester longtemps dans l'attente de vos nouvelles et que vous pourriez peut-être me dire si cet argent doit me parvenir un jour et à quelle époque à peu près... (Lettre de Benjamin Deslarzes d'Amérique, 1892, à quatre-vingt-deux ans).

L'arrière-petit-fils attache une importance particulière à cette lettre, disant en plaisantant que, même de ce temps, l'héritage était la principale source de chicanes au sein de la famille.

Eugène donc, fut le seul parmi ses frères et sœurs à demeurer à Bruson et à y laisser des descendants. Tous ses cinq enfants — quatre garçons et une fille — se marièrent, mais deux de ses fils quittèrent la vallée. En 1910, Eugène et sa femme étaient naturellement morts depuis longtemps, mais ils comptaient au village dix-sept descendants directs portant le nom de Deslarzes (dix hommes et sept femmes) plus quatre Vaudan et deux Filliez — descendants directs par les femmes. (Voir fig. 6.) Ces vingt-trois personnes vivaient dans six ménages différents. Elles formaient 5 % de la population totale (423) et 5 % du nombre

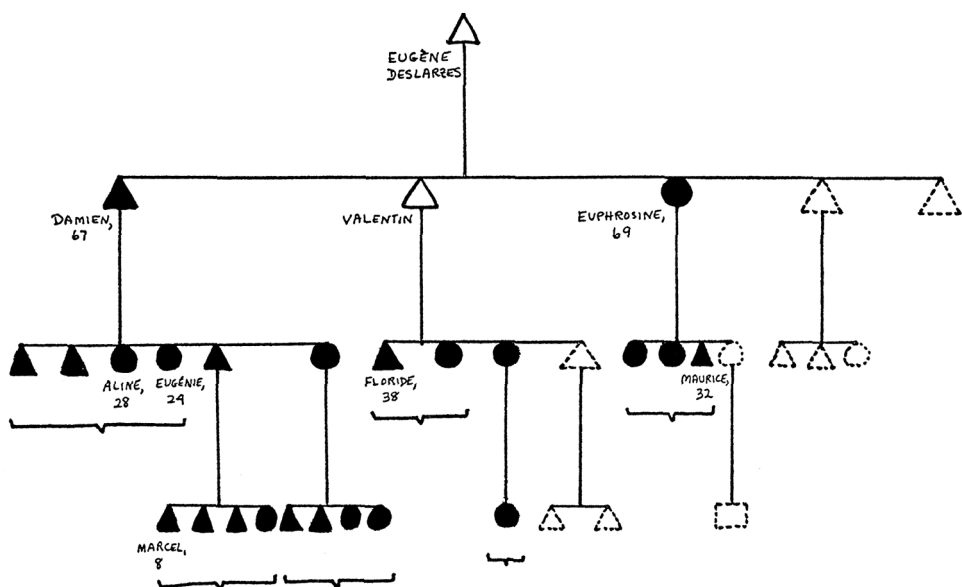


Fig. 6 - 1910 : les descendants directs d'Eugène Deslarzes

Les symboles foncés désignent les personnes résidant actuellement à Bruson. — Les symboles en pointillé celles ne résidant pas à Bruson. Les accolades signalent un ménage. — Les chiffres accompagnant les noms indiquent l'âge.

total des ménages (109) attestant que les ménages des Deslarzes sont comparables en ce qui concerne le nombre de leurs membres aux autres ménages de l'époque.

Damien, un veuf, vivait avec ses quatre enfants adultes. Ses autres enfants, un garçon et une fille, étaient mariés et vivaient dans leur propre ménage avec leurs quatre enfants respectifs. L'un de ces enfants devait plus tard épouser sa première cousine, fille d'une sœur de Damien. Ce mariage entre cousins germains nécessita une dispense spéciale de l'Eglise. Les Brusonins d'aujourd'hui considèrent ce genre de mariage avec réserve pour des raisons génétiques qu'ils ne peuvent qu'imparfaitement expliquer. Ils sont persuadés d'en constater les conséquences malheureuses sur la descendance de certains couples consanguins de leur connaissance. Quand ils parlent de ce mariage Deslarzes-Vaudan, ils ne manquent pas d'ajouter avec soulagement que ce mariage fut stérile.

Valentin, le frère de Damien, décédé vers 1910, avait hérité de la maison de son père qui fut alors occupée par deux de ses enfants adultes mais célibataires. Une fille de Valentin était mariée et avait un jeune enfant, tandis qu'un fils ayant épousé une femme de l'extérieur vivait avec ses deux enfants hors de la commune. Enfin, la sœur mariée de Damien vivait avec trois de ses enfants adultes, le quatrième, une fille, s'étant mariée dans un autre village de la commune et ayant plusieurs jeunes enfants. L'un de ces derniers, Jean Fellay, devait revenir à Bruson vingt-trois ans plus tard pour y épouser une femme du village. Il est en fait l'arrière-petit-fils d'Eugène Deslarzes, et c'est lui qui a conservé les lettres d'Amérique du frère d'Eugène, Benjamin. Bien que Jean ait été élevé dans un autre village, il connaît très bien Bruson car, dit-il, « nous venions aider nos grands-parents » — un exemple du groupe de travail formé par la famille convergente.

En comparaison de ceux des Deslarzes de 1910, les descendants de François Morand étaient peu nombreux. (Voir fig. 7.) Des sept enfants de ce dernier — deux garçons et cinq filles — seuls quatre restèrent à Bruson. Maurice, le seul fils à y demeurer, eut quatre enfants. Les trois filles de François qui restèrent avaient alors dans la trentaine, étaient célibataires et vivaient encore dans le ménage des parents. Le ménage comprenait en outre le fils et la fille illégitime des deux sœurs qui avaient quitté le village.

L'une de ces sœurs, Françoise, épousa un homme d'une commune voisine dont elle eut huit enfants. En se mariant hors de la commune, elle avait dû renoncer à sa bourgeoisie. Ses enfants légitimes n'étaient donc pas Bagnards, et bien qu'ils fussent des descendants directs d'un Brusonin, Damien ne les a pas inclus dans son recensement. La fille illégitime de Françoise, dont le père présumé serait un ouvrier italien de passage, devait plus tard épouser le petit-fils de Damien, Marcel. Le

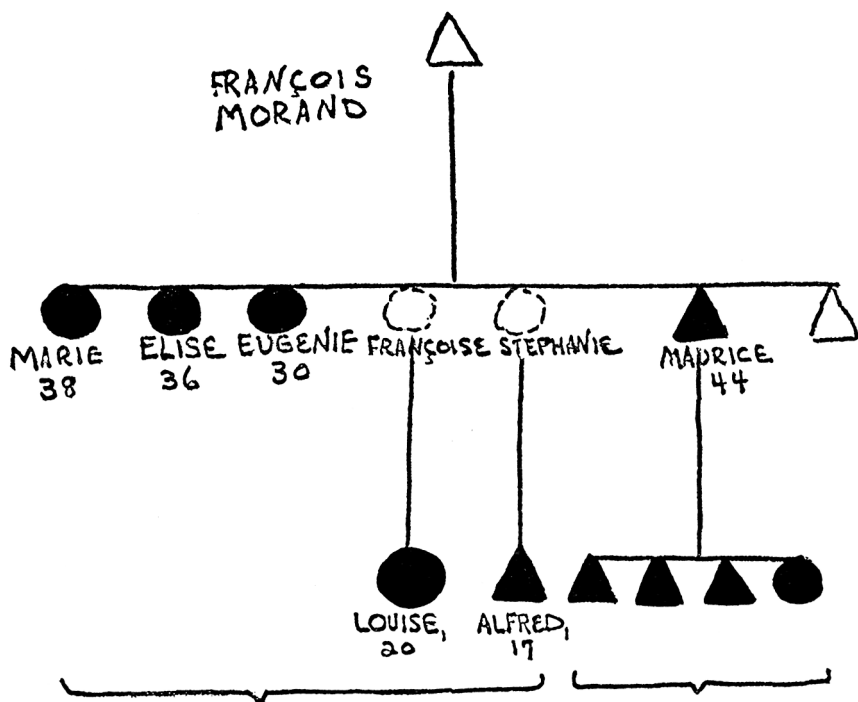


Fig. 7 - 1910 : les descendants directs de François Morand

Les symboles foncés désignent les personnes résidant actuellement à Brusson.

Les symboles en pointillé celles ne résidant pas à Brusson.

Les accolades signalent un ménage.

Les chiffres accompagnant les noms indiquent l'âge.

filis illégitime de l'autre sœur mourut, paraît-il, après 1910, sans s'être marié, et on ne sait pas ce qu'il advint de sa mère. La fille de Françoise, Elise, épousa peu après le neveu de Damien Deslarzes. L'une de leurs filles se maria hors de Brusson, tandis que l'autre épousa un garçon du village et hérita d'une partie de la maison construite par François Morand.

Il y avait donc, en 1910, dix descendants directs de François Morand vivant à Brusson ; cinq hommes et cinq femmes, répartis en deux ménages, l'un étant le ménage originel du père et de la mère et l'autre ayant été créé par mariage. Le fils marié, Maurice, était le seul à pouvoir transmettre le nom de famille, mais aucun de ses enfants n'a aujourd'hui de descendance au village. Ce qu'ils devinrent — s'ils se marièrent ou s'ils émigrèrent, fait l'objet de spéculations. Il est toutefois absolument certain que le petit-fils illégitime de François ne se maria jamais. Ce fut aussi le cas pour les deux autres filles de François, l'aînée et la benjamine, la cadette ayant épousé son voisin de porte, Floride Deslarzes, petit-fils d'Eugène. (Voir fig. 8.)

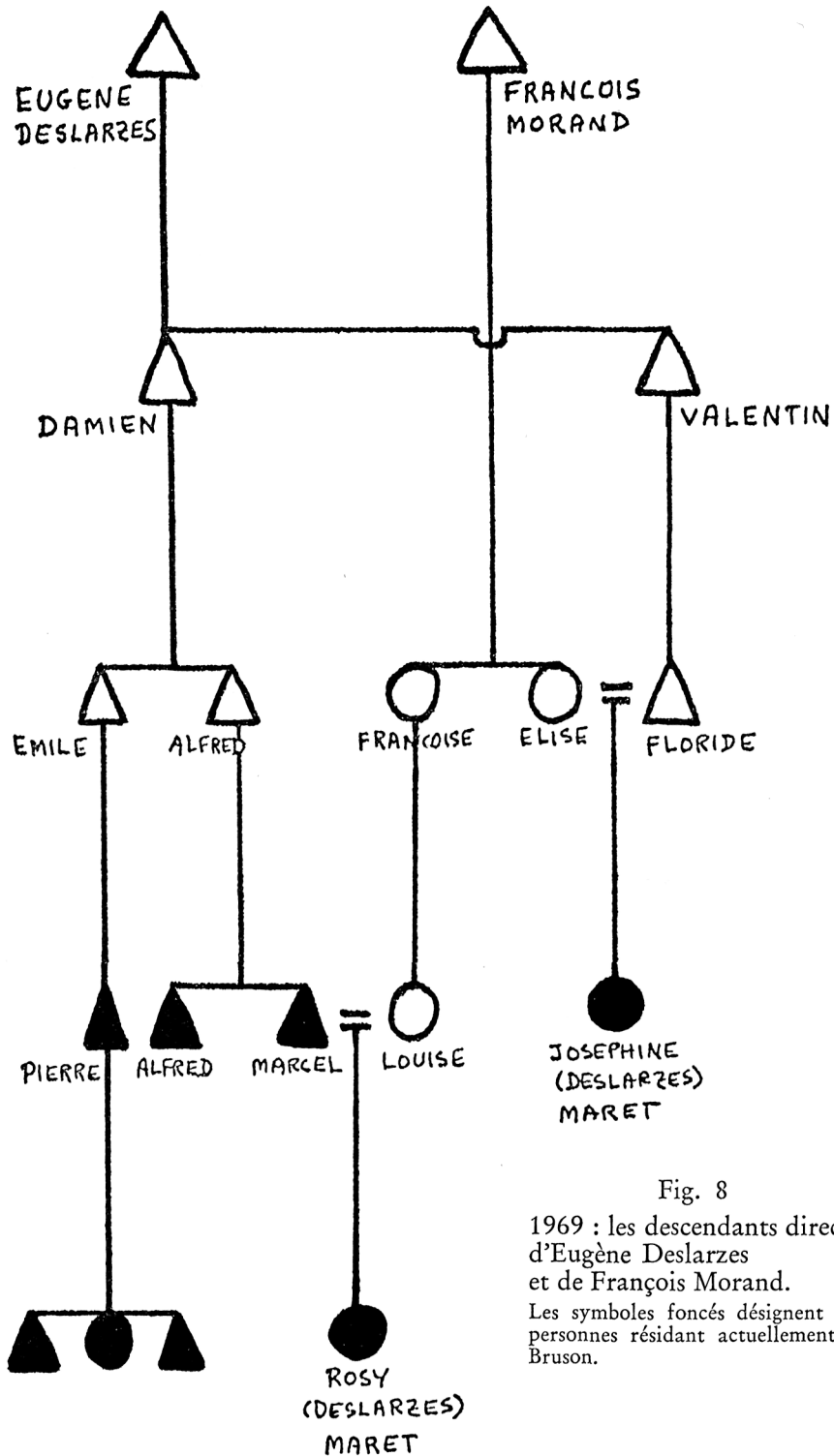


Fig. 8

1969 : les descendants directs
d'Eugène Deslarzes
et de François Morand.

Les symboles foncés désignent les
personnes résidant actuellement à
Brusson.

La petite-fille illégitime de François épousa aussi un Deslarzes. Elle hérita de la part de la maison qui revenait à sa mère, et, plus tard des parts des sœurs de sa mère après leur mort. L'une de ses tantes, Marie, vécut plusieurs années en ville et revint s'établir à Bruson, en 1920, pour ouvrir le café qui occupe aujourd'hui la moitié du rez-de-chaussée de la maison de François Morand.

Le café, la petite épicerie adjacente et l'appartement du premier sont aujourd'hui la propriété héréditaire de Rosy Maret, fille de la petite-fille illégitime de François Morand. Sa mère était en fait cohéritière avec ses demi-frères et demi-sœurs non-Bagnards et finit par racheter leur part. Le deuxième étage constitue la part d'héritage de Joséphine Maret, que lui légua sa mère, une fille de François Morand. (Voir fig. 9 et 10.) Ces deux femmes — les seules descendantes actuelles de François Morand (sauf naturellement les enfants de Joséphine) — sont cousines au troisième degré, mais leurs maris, tous deux des Maret, n'ont aucun lien connu de parenté.

Une troisième Maret — Céline, née Baillifard — est propriétaire d'un appartement faisant partie de la maison construite par Eugène Deslarzes. Céline est, à nonante ans, la doyenne de Bruson. Veuve, elle passe la majeure partie de l'année dans un autre village, chez une de ses filles mariées. Il m'a été, pour cette raison, et à cause de son grand âge, difficile d'établir sa généalogie et par conséquent d'expliquer comment elle est devenue l'héritière de cet appartement. La reconstitution la plus vraisemblable que j'aie pu obtenir fait d'elle la petite-fille d'une belle-sœur d'Eugénie Deslarzes et par conséquent une cousine au quatrième degré de Floride Deslarzes. Comme Eugène a probablement construit la maison après son mariage, celle-ci peut être considérée comme la propriété commune du couple. Une partie en aurait ainsi pu passer aux mains de la sœur de sa femme et des héritiers de celle-ci.

Quoi qu'il en soit, ces trois femmes « Maret », dont deux descendent de François Morand et la troisième peut-être de la belle-sœur d'Eugène Deslarzes, sont aujourd'hui les propriétaires du bâtiment appelé « la maison de Floride Deslarzes ». L'une de ces femmes est effectivement la fille de Floride et l'autre est la petite-fille de sa belle-sœur. Le seul Deslarzes à vivre dans la maison, tout en étant le fils du premier cousin de Floride, n'en est pas héritier en ligne directe et ne l'habite que parce qu'il a épousé une Morand. De plus, la seule partie du bâtiment ayant appartenu à Floride Deslarzes est actuellement inoccupée.

Le cas de « la maison de Floride Deslarzes » et des deux familles qui l'ont occupée n'est qu'un exemple particulier de situations courantes à Bruson, aujourd'hui et dans le passé. Il illustre la genèse et la survie d'une « famille », et, corollairement, l'immense intérêt que le Brusonin porte à la parenté. Le recensement effectué par Damien Deslarzes en 1910 nous en fournit un témoignage, mais ce n'est pas le seul. En 1962,

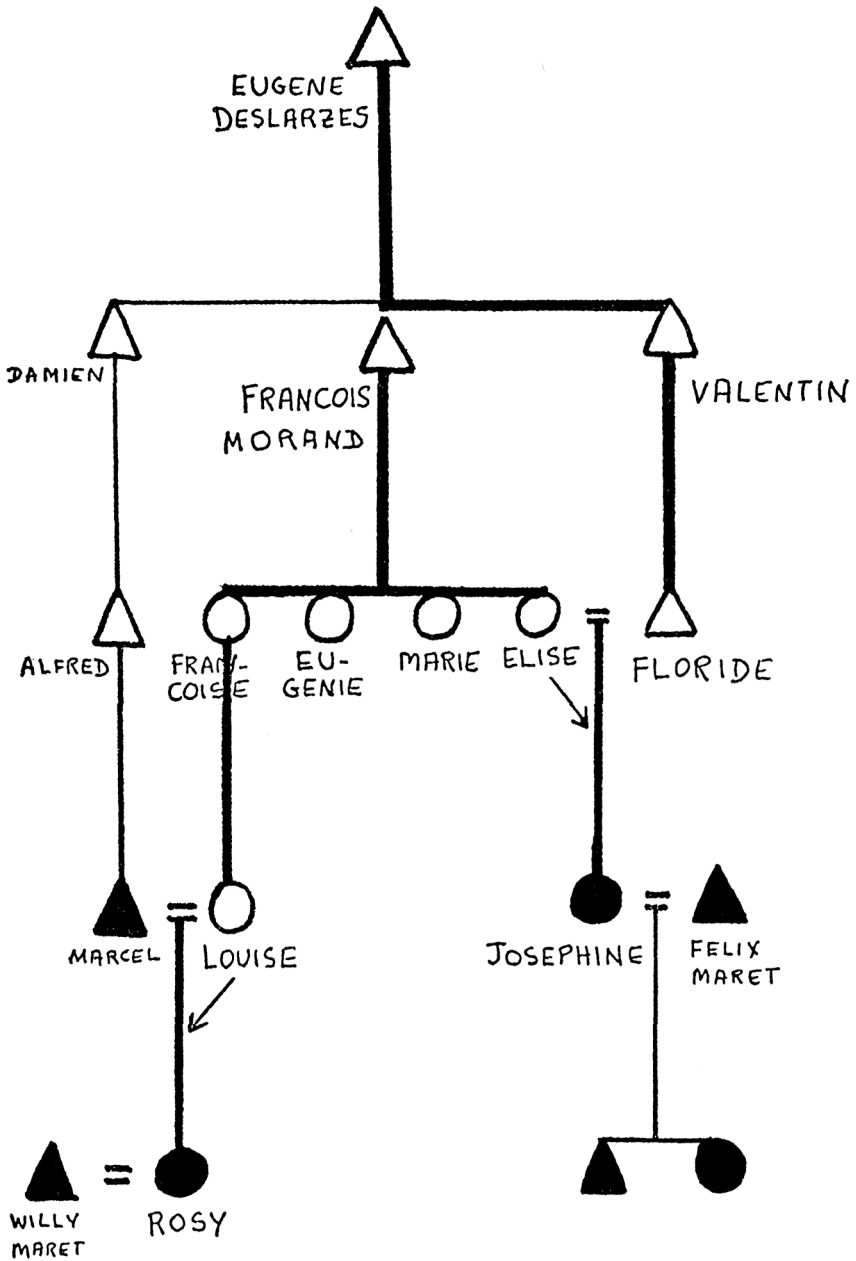


Fig. 9 - La maison de Floride Deslarzes : héritage

Les symboles foncés désignent les personnes résidant dans la « maison de Floride Deslarzes » en 1969.

Les traits pleins verticaux et horizontaux indiquent le cheminement de l'héritage.

Pierre, petit-fils de Damien, et fils unique, établit un recensement semblable. Lorsqu'il apprit l'intérêt que je portais — pour des motifs qu'il savait différents — à ces questions, il me pria d'établir son arbre généalogique en remontant aussi haut que possible dans le temps. Il avait lui-même essayé de le faire, à partir du recensement effectué par son grand-père en 1910 et d'autres documents, mais, manquant de temps, de renseignements et de méthode, il n'y était pas parvenu. Il me passa les documents qu'il possédait et me mit en relation avec des personnes susceptibles de les compléter : membres non bagnards de la famille, un parent officier d'état civil de la vallée, ayant de ce fait accès au registre des naissances, et deux tantes, dans la septantaine, spécialistes locales en la matière. Les « tantes », c'est ainsi que tout le monde les appelle, sont réellement les tantes ou les grand-tantes de la plupart des Brusonins actuels. Handicapées par leur grand âge, et leurs infirmités (l'une est pratiquement aveugle et l'autre presque totalement sourde), elles ne quittent que rarement leur appartement mais reçoivent beaucoup de visites de leurs nombreux neveux et nièces. Lorsqu'ils s'adressent à elles, la plupart utilisent la deuxième personne du pluriel « vous », marque de politesse inexistante au sein de la parenté englobant tout le village. Une des tantes ne s'est jamais mariée et a vécu quarante ans à Marseille où elle travaillait dans les hôtels, avant de revenir finir ses jours au pays. L'autre est celle dont nous avons vu qu'elle épousa son premier cousin et n'en eut pas d'enfants. Pourtant, bien que célibataire ou veuve sans enfants, « les tantes » ne manquent pas de parenté. Elles

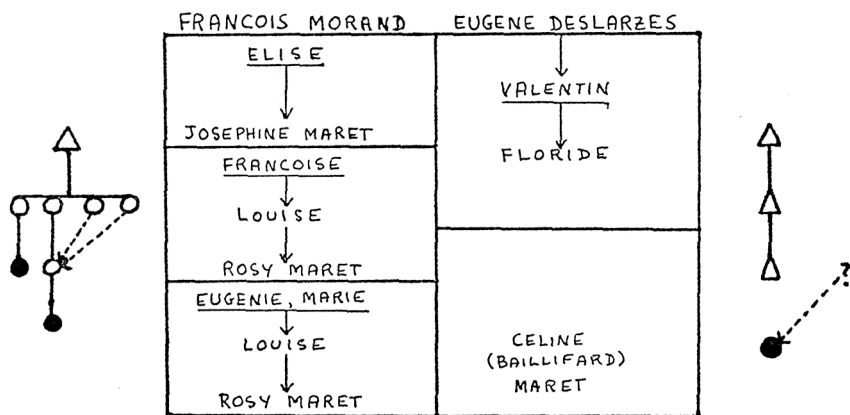


Fig. 10

La maison de Floride Deslarzes : représentation graphique de l'héritage

Les noms soulignés sont ceux des héritiers directs.

Les symboles foncés désignent les personnes habitant « la maison de Floride Deslarzes » en 1969.

forment même grâce à leur parenté effective, enfants et petits-enfants de leurs frères et sœurs, et grâce à leur appartenance à la famille Deslarzes, le centre de gravité et le point d'ancrage du réseau de parenté embrasant le village.

L'arbre généalogique que j'établis finalement pour Pierre — avec l'aide inestimable d'un ordinateur ¹¹ — représente le document de cette sorte le plus sophistiqué existant à Bruson. (Voir fig. 11.) Il en existe d'autres, manuscrits, faits par des Brusonins, tel celui-ci remontant d'environ 150 ans dans le passé et comportant des indications complémentaires :

- « Jean (illégitime reconnu) »
- « Maurice, pas marié (sourd) »
- « William, marié Michellod de Villette, à Paris »
- « Jean-Marie et Louis, morts célibataires à la fleur de leur vie »
- « Maurice, Eugène et une fille — les trois bonaces, pas mariés (illettrés) »
- « Benjamin, mort célibataire (mal caduc) »
- « Casimir, célibataire (nain) »
- « Ernest, mort accidentellement dans les rochers, près de Fionnay »
- « Marcel, marchand de bétail »
- « Delphine, fille-mère. Delphine a marié très tard Joseph Frioud, Fribourgeois (soulon), pas d'enfants ».

Tous ces gens sont, pour le meilleur et pour le pire, des ancêtres. Ils font partie de cette « famille » et comme tels ont leur place dans le réseau de parenté global du village. On a, dans ce cas particulier, conservé la mémoire de leurs noms, de leurs qualités et de leurs destinées. Mais généralement en l'absence de documents (sauf, bien entendu, ceux éparpillés du registre communal), la mémoire généalogique des Brusonins ne remonte guère au-delà de deux générations. Passé ce laps de temps, un individu est soit oublié soit assimilé aux ancêtres. Le sort que lui réserve la mémoire du village dépend de son appartenance ou non à une « famille », c'est-à-dire à une parenté existant encore et perpétuant son nom à travers le temps. L'histoire des Deslarzes-Morand le démontre clairement. Le nom actuel de la maison est celui d'un individu qui vécut il y a deux générations et dont le nom de famille existe toujours. Il n'y a plus de Morand au village aujourd'hui, et un seul Deslarzes — un vieil homme — vit effectivement dans la « maison de Floride Deslarzes ». On peut donc penser, selon toute vraisemblance, que d'ici soixante ans on l'appellera la « maison des Maret ».

La pérennité relative de certains noms de famille et la disparition d'autres — liées aux deux facteurs, temps et statut de la famille —

¹¹ D. et G. N. Weinberg, *Using a computer in the field: Kindship information.*

peuvent s'observer dans la désignation d'autres maisons du village. L'une, par exemple, fut construite en 1782 par un Carron — membre d'une nombreuse famille de notables dont les descendants comptent des magistrats communaux et des médecins. Elle est actuellement occupée par un couple sans enfant, dont le mari, non-bourgeois, est un Allaman, et l'épouse, propriétaire de la maison, une fille Rappaz. Lorsqu'ils parlent de cette maison, les Brusonins le font de manière quelque peu confuse : « C'est la maison Carron, c'est-à-dire la maison de Marie Rappaz ». La mère de Marie Rappaz était une Carron, descendante directe du constructeur de la maison, mais on ne trouve plus ce nom à Bruson. Le nom de la maison est actuellement dans un stade transitoire. Conformément à la règle inconsciente de deux générations pour la mémoire généalogique, elle est appelée la « maison Carron ». Mais comme la famille Carron n'a plus de représentants à Bruson, elle perd sa place en tant que « famille ». Elle ne doit qu'à son histoire — qui ne remonte pas trop loin dans le temps — de donner encore son nom à cette maison. On peut prédire à coup sûr que, dans l'avenir — peut-être même pour la prochaine génération — l'origine Carron de la maison sera oubliée et qu'on l'appellera la « maison de Marie Rappaz ».

On construit encore aujourd'hui des maisons à Bruson, mais les Brusonins actuels les bâtissent plutôt dans les alentours, créant ainsi de nouveaux quartiers. La raison en est le manque d'espace dans l'agglomération même, mais aussi, pour beaucoup, une préférence pour la zone mieux exposée et moins escarpée jouxtant immédiatement le village et auparavant entièrement consacrée aux cultures. On désirait peut-être aussi autrefois des maisons plus ensoleillées et moins proches des « fumassières ». Mais l'expression actuelle de ce désir est probablement nouvelle : elle reflète le désir constant du Brusonin moderne d'améliorer certains aspects de sa vie. Pendant les dix dernières années, six nouvelles maisons ont été construites, mais beaucoup d'autres ont été « rénovées » : installation de l'eau courante, du chauffage central ou d'un chauffage à mazout, modernisation de la cuisine, achat d'une machine à laver le linge, etc.

Les six maisons récentes sont de conception, quand ce n'est d'architecture, très traditionnelle : elles ont été construites par des couples mariés avec enfants — dont les femmes sont Brusonintses — et elles sont assez grandes pour abriter plus d'un ménage. En outre, tous ces ménages sont sérieusement engagés dans l'agriculture, bien que trois des maris aient encore une autre activité : instituteur, professeur de ski, conseiller agricole. Trois ménages comptent parmi les plus nombreux de Bruson, avec chacun six ou sept enfants, tandis qu'un quatrième, qui n'en a que deux, n'en restera probablement pas là. Leurs patronymes sont ceux de « familles » de Bruson, établies de longue date et largement représentées.

En définitive, ces six ménages — les bâtisseurs d'aujourd'hui — représentent la tradition brusonintse et expriment leur confiance en son maintien.

La construction d'une maison constitue la seule façon de créer une nouvelle propriété ayant une valeur certaine et durable, c'est-à-dire susceptible de former un héritage pour les générations futures. C'est au même motif sous-jacent que répond la réfection de maisons existantes, leur agrandissement ou la création d'appartements sur des étages laissés à l'abandon. Intimement lié à ce désir d'agrandir l'héritage des descendants se trouve celui d'échapper aux restrictions de son propre héritage. Un couple vivait, par exemple, avec ses deux jeunes enfants, dans une maison appartenant au père de la femme. Le mari n'avait de son côté hérité d'aucun logement et il paraissait peu probable que le père de la femme fût disposé à procéder au partage de ses biens avant longtemps. C'est pourquoi le couple construisit, juste à l'extérieur du village, une nouvelle maison, assez grande pour accueillir deux et peut-être trois ménages. Il était clair qu'ils entendaient ainsi fournir un logement à leurs fils lorsqu'ils se marieraient. Peu avant l'achèvement de la nouvelle maison, le fils aîné se tua dans un accident de moto. La réaction générale fut : « Quel dommage d'avoir construit une si grande maison alors qu'il ne reste qu'un seul héritier ! »

La construction d'une maison est un pari sur l'avenir. Les fils peuvent disparaître, ne pas se marier, ou se marier hors du village, comme nous l'avons vu dans l'histoire des Deslarzes-Morand. Comme chez les Morand, la plupart des héritiers peuvent être des filles qui ne transmettront pas le nom de famille. Quel que soit le sexe des héritiers, il n'y a aucune garantie qu'ils resteront au pays — qu'ils se marient ou non — puisque la résidence après mariage n'obéit à aucune règle sinon à celle des intérêts particuliers. Ceux-ci sont naturellement aussi fonction de l'héritage, les couples ayant tendance à s'installer là où ils possèdent des biens immobiliers. Mais comme les propriétés d'un ménage ne sont jamais assez grandes pour faire vivre tous les héritiers, encore moins s'ils sont mariés, des décisions doivent être prises. Quelques-uns ont effectivement dû quitter le village, leur part d'héritage étant « rachetée » par les frères et sœurs qui y demeurèrent. Ainsi, l'une des « tantes » passa la plus grande partie de sa vie à Marseille et deux des fils d'Eugène Deslarzes se marièrent hors du village, de même qu'un de ses petits-fils et une de ses petites-filles.

Les incertitudes de l'héritage — toute décision personnelle concernant l'orientation de la vie dépend de celle des frères et sœurs — rendent les mariages tardifs fréquents, avec souvent une grande différence d'âge entre les conjoints. De plus, un certain nombre de frères et sœurs ne se marient jamais et demeurent toute leur vie dans le ménage des parents. Floride et Elise Deslarzes avaient respectivement trente-huit

et trente-six ans lorsqu'ils se marièrent ; Louise Morand avait douze ans de plus que son mari ; le ménage de Damien Deslarzes, en 1910, comptait quatre enfants célibataires entre vingt-quatre et trente-cinq ans, dont un seul devait se marier un jour ; le ménage de Valentin Deslarzes formait à la même époque ce qu'on pourrait appeler un reste de famille nucléaire comprenant trois enfants célibataires, les deux parents étant décédés. A Bruson, les termes de « vieux garçon » et de « vieille fille » sont familiers. Pourtant, bien qu'il y ait soixante-quatre individus adultes célibataires (quarante-cinq hommes et dix-neuf femmes) tous ceux de moins de quarante ans sont encore susceptibles de se marier. Les termes de « vieux garçon » et de « vieille fille » ne leur sont pas appliqués. En réalité, de ces soixante-quatre individus, seuls trente ont plus de quarante ans (treize hommes et dix-sept femmes), preuve que l'émigration a été fréquemment une alternative au mariage. En violation de ce principe, nous avons l'exemple récent et extrême d'un homme de quarante-neuf ans, donc considéré comme « vieux garçon », qui épousa une femme de vingt-quatre ans, non-Brusonintse.

Une des conséquences des mariages tardifs est le nombre assez élevé d'enfants conçus — et parfois nés — hors mariage. Dans de tels cas, on attache une grande importance au mariage. Si le père résiste ou nie sa paternité, on intente une action en justice contre lui. S'il perd le procès, et s'il ne veut pas épouser la jeune fille, il doit lui verser une indemnité. Lors du procès, la jeune fille doit révéler les noms de tous ses amants, c'est-à-dire de tous ceux qui pourraient être le père de l'enfant qu'elle attend. S'il n'y en a qu'un, ou si les présomptions sont plus fortes contre l'un d'entre eux, ce dernier est tenu légalement pour responsable et s'il choisit de ne pas épouser la jeune fille, l'enfant portera le nom de famille de la mère et sera élevé selon la coutume dans le ménage des parents de celle-ci. Par contre, s'il y avait promesse de mariage, la paternité est prononcée avec conséquence d'état civil. Nous avons vu un exemple de la filiation illégitime dans l'histoire de la famille Morand. Il existe des cas semblables au village aujourd'hui.

L'enfant illégitime ne subit aucun préjudice — Louise Morand par exemple, se maria et resta à Bruson — mais la réputation de sa mère est ternie et elle peut ne pas trouver à se marier. Si elle le fait, il s'agira plutôt d'un mariage hors du village et même hors de la commune ; ce fut le cas pour Françoise Morand. Comme l'enfant grandit dans le ménage de ses grands-parents, il arrive qu'avec le temps il soit identifié à eux plutôt qu'à sa mère. Un Brusonin âgé aujourd'hui de septante-six ans, marié et ayant des petits-enfants est connu sous le nom de « Cyrille d'Antoine », en référence à son grand-père dans le ménage de qui il fut élevé et afin d'être distingué de son homonyme dans le village. Le fait qu'aujourd'hui plusieurs Brusonins ne soient plus très au clair quant à l'ascendance de cet homme et que les plus jeunes

croient que son père s'appelait Antoine, nous fournit un autre exemple de la règle de deux générations pour la mémoire généalogique.

L'examen détaillé d'un cas particulier d'héritage, celui de « la maison de Floride Deslarzes », nous a permis d'étudier à la fois le système de transmission de la propriété et la grande variété de ses implications dans la sphère de la parenté. L'intense intérêt que le Brusonin porte à sa généalogie n'est que l'expression superficielle de sa conscience profonde de la signification de la parenté. A travers sa « famille », il hérite non seulement d'une maison ou d'une autre propriété immobilière, mais encore d'un nom — un nom de famille et peut-être le nom informel de la maison. La continuité de la « famille » s'exprime concrètement dans la maison et passe ainsi aux mains des générations futures.

Le Brusonin réaffirme, si nécessaire, le statut de sa « famille » en créant une nouvelle maison et un nouveau fond de propriété qu'il pourra léguer à ses descendants. Ce faisant, il court aujourd'hui plus de risques que par le passé — à cause de la récession agricole et démographique — mais ces risques ne diffèrent que quantitativement. Le souci majeur du Brusonin et son objectif restent le maintien de l'équilibre entre l'idéologie de l'héritage à parts égales et la conception de l'intégralité d'une exploitation.

Parenté et responsabilité

Nous avons déjà parlé de l'attribution de qualités neutres ou positives aux « familles ». Leurs représentants contemporains tiennent ces qualités des ancêtres. Lorsque ceux-ci sont plus proches dans le temps et par conséquent mieux connus, les attributs se font moins neutres et plus spécifiquement personnels. En ce cas toutefois, l'accent se déplace de la famille à l'individu. C'est particulièrement vrai pour des qualités négatives attribuées à l'un des membres d'une famille importante. On peut attaquer quelqu'un à propos de son ménage ou de sa parenté ; on le fera moins facilement à propos de sa famille, car elle appartient après tout moins à son domaine personnel qu'à celui, collectif, de la tradition du village.

Une autre distinction veut que certaines attaques personnelles soient admises et d'autres non. Cette distinction se fonde sur la notion de responsabilité. On ne saurait attaquer une personne ou se moquer d'elle à propos de quelque chose ne dépendant pas de sa volonté. Un individu ne peut être taxé ou accusé de défauts inhérents à sa parenté. Il n'en est pas responsable. Une telle attaque est d'autant plus répréhensible qu'elle a lieu en public, au café par exemple. Cela signifie en fait que toute attaque contre des individus, que ce soit ou non à propos de leur parenté, est une attaque personnelle. Plusieurs exemples éclaireront ces distinctions.

Un soir, au café, un homme accusa son compagnon de compter des anormaux dans sa famille. La contre-attaque fut : « Tu fais travailler ta femme comme une servante ». Les deux assertions étaient fondées : un parent du premier était interné pour maladie mentale ; la femme de l'autre était connue pour travailler dur, accomplissant même les lourds travaux réservés aux hommes, alors que son mari passait le plus clair de son temps au café. L'attaque initiale fut pourtant considérée comme inadmissible, car la maladie mentale échappe au contrôle de l'homme. La contre-attaque en revanche était parfaitement admissible, puisque la façon dont un mari traite sa femme ne dépend que de lui. Le déséquilibre fondamental entre ces reproches et la gravité qu'implique le fait de mettre en cause la parenté provoquèrent une longue brouille entre les deux hommes. Finalement, après que l'homme ayant commis l'attaque impropre se fut excusé en privé, ils renouèrent des relations normales.

En matière de contraste, voici un autre différend qui eut lieu aussi au café, mais qui se résolut plus simplement, les attaques étant correctes et évitant de faire allusion à la parenté. Un client très émêché accusait avec insistance et à voix très haute le patron de lui devoir cinq francs et d'être trop avare pour les lui payer. Le patron nia l'accusation et feignit un moment d'ignorer les cris. Puis voyant que tous les autres clients y prêtaient attention, il leur sourit d'un air entendu. Ce sourire était une sorte de diversion offensive signifiant : « Nous savons tous que Paul devient méchant quand il a bu ». Les cris et les accusations continuèrent. Comme les Brusonins, nous l'avons vu, sont réfractaires à toute idée de dette, le patron éprouva le besoin de se défendre et de prouver de manière irréfutable son innocence. Il se dirigea ostensiblement vers la caisse enregistreuse, y prit une pièce de cinq francs et la posa sur la table devant son accusateur. Il s'assit ensuite avec lui, et ils burent tranquillement un verre ensemble. Lors de cet incident, l'attaque et la contre-attaque portaient sur des qualités personnelles dont les individus pouvaient être tenus pour responsables. Il y avait donc équilibre entre les arguments et l'arrangement final se fit, selon le code du ménage, en buvant ensemble.

Lors d'attaques publiques, la question de la responsabilité a plus d'importance que les circonstances de l'accusation. Dans les deux reproches mettant en cause la parenté par exemple, celui dont l'individu ne peut être rendu responsable est considéré comme incorrect et exige des excuses, quelles que soient la gravité et la véracité des faits allégués. Pour illustrer ce principe, nous citons deux extraits du journal de Carnaval, « La Dzapate », paraissant anonymement le Mardi gras :

« Jeunes gens et jeunes filles, pour un mariage catholique et à l'essai, venez passer vos week-ends à Bruson, en toute « Liberté »... ; après une dizaine d'années, vous pourrez recevoir le Sacrement sans crainte. »

Ce texte fait allusion au ménage qui occupe une maison appelée « La Liberté ». Le mot est employé ici à double sens : il permet d'une part d'identifier le ménage qui occupe la maison portant ce nom ; il constitue, de l'autre, une attaque contre lui à travers l'un de ses membres, un fils fiancé depuis longtemps et qui, tout en amenant régulièrement sa fiancée chez ses parents, n'avait pas l'air pressé de se marier. La responsabilité de sa conduite est étendue à ses parents qui semblent la cautionner. L'attaque est non seulement correcte mais particulièrement forte puisqu'elle en appelle à la responsabilité réciproque de l'individu et de son ménage.

« Pour résoudre le problème de la régulation des naissances sans frais et sans désobéir à la dernière encyclique, Hélène vous propose une excellente formule : pas de pilules contraceptives mais un mari contraceptif. »

On vise ici un couple marié mais sans enfant. La femme bien que généralement estimée est considérée comme étant un peu en marge. Elle est « indépendante » en un sens qui ne convient guère à une femme : elle dédaigne les travaux de la campagne, ne va guère à la messe et est trop souvent au café pour jouer aux cartes. On croit son mari responsable de la stérilité du couple, d'où l'allusion à « un mari contraceptif ». Ce texte incrimine doublement la virilité du mari. Il lui reproche directement sa stérilité — reproche impropre puisqu'il n'en est pas responsable — et par extension son incapacité en tant qu'homme de garder sa femme à sa place — reproche en soi admissible.

Les Brusonins, y compris les principaux intéressés, réagirent très différemment aux deux commérages. Ils trouvèrent le premier amusant, et même les membres du ménage en question en rirent puisqu'ils n'en pouvaient nier la véracité. Le second, en revanche, rencontra la désapprobation générale, et l'homme concerné dénonça violemment en public l'écrivain anonyme qui en était responsable. Le sentiment général était qu'une injustice avait été commise : on ne doit pas faire grief à un homme d'une carence dont il ne peut mais et, ce qui est encore plus grave, on ne doit en tout cas pas étendre cette accusation incorrecte à d'autres domaines de sa vie.

Toute attaque ou insulte, si grave soit-elle, est admise pour autant qu'elle satisfasse au critère de la responsabilité personnelle. Nous citons, comme une déformation amusante de ce principe, le cas d'une femme qui, lors d'une discussion passionnée, finit, exaspérée, par accuser son interlocuteur d'être « tordu » dans son raisonnement — « Tu es un espèce de tordu ». Or cet homme souffrait d'une déformation physique l'obligeant à traîner une jambe derrière lui, d'où une légère torsion. Il crut que l'insulte visait sa déformation, dont il n'était pas responsable, et très blessé, évita la femme pendant plusieurs semaines. Lorsqu'un ami commun expliqua sa méprise à la femme, elle alla aussitôt

présenter ses excuses. « Je ne voulais pas dire que tu étais tordu de corps, mais seulement d'esprit. » Il accepta l'excuse et les bonnes relations reprirent entre eux.

Ce concept de responsabilité, comme critère de propriété ou d'impropriété d'une attaque peut s'expliquer comme un produit du catholicisme. Les mauvaises actions que peut commettre un homme sont dues à sa faiblesse morale innée, « la faiblesse humaine », il faut donc les considérer avec indulgence et les lui pardonner. Mais les malheurs permis par Dieu, comme la folie ou la stérilité, sont l'expression de Son pouvoir incompréhensible. Par définition, Dieu ne peut jamais être coupable. L'homme, de par sa nature, est toujours en état de faute.

Pareillement, la religion est pure et parfaite, mais l'Eglise, son représentant humain et temporel sur la terre — est faillible et imparfaite.

Les « familles » — responsables de la création et du maintien du village — se voient attribuer le même caractère de sainteté que Dieu et la religion. Elles sont comme eux inattaquables. Ce phénomène est souligné par le manque de respect affiché vis-à-vis des personnes dont les noms ne sont pas reconnus comme ceux d'une « famille ». Dans ce cas, le ménage et ses membres individuels sont sur le même pied, les défauts de l'un sont attribués à tous les autres. Chacun est tenu pour responsable des faux-pas des autres, ainsi que des événements malheureux où pourtant la responsabilité humaine n'a aucune part. Les règles de l'attaque et le critère de responsabilité ne jouent pas à l'égard d'un tel ménage. Les caractéristiques qui lui sont attribuées et celles de ses membres individuels sont interchangeables, d'où des préjugés discriminatoires. Cette famille ne fait pas et ne fera jamais partie des « familles » sacrées de Bruson.

Amitié

A la pensée que le Brusonin a commencé par nier l'existence de relations d'amitié privilégiées (« le meilleur ami ») si ce n'est hors du système social villageois, on ne peut qu'être surpris par la richesse du vocabulaire dans ce domaine. Non seulement l'amitié existe à Bruson, mais elle existe sous nombre de formes différentes. Nous avons déjà parlé de l'amitié « instrumentale » et de l'amitié « émotionnelle » et nous les avons définies selon plusieurs critères : le cadre de leur réalisation (à l'intérieur ou à l'extérieur du réseau de parenté unissant tout le village), leur fondement affectif (camaraderie ou amitié intime), la part de liberté individuelle qu'elles hypothèquent et leur évolution après le mariage et dans le cours de la vie en général.

La terminologie se rapportant à l'amitié exprime certaines de ces modalités ainsi que quelques autres, plus fondamentales, telles que le sexe, l'âge et l'état civil. Les principaux termes en sont :

- a) copain, copine, camarade
- b) meilleur(e) ami(e)
- c) grand(e) ami(e)
- d) bon(ne) ami(e).

Les trois premiers indiquent la camaraderie, ils renvoient au domaine de l'amitié « instrumentale ». Un *copain* (le terme est synonyme de camarade) peut être quelqu'un du village ou un étranger, un parent ou non. Les copains peuvent être du même sexe ou de sexe différent, constituer un groupe de plus de deux personnes. Ce sont en général de jeunes adultes célibataires partageant souvent les mêmes activités sans être pour autant très liés. Un enfant en âge de scolarité est, théoriquement, le copain de tous ses camarades de classe. Un adolescent ayant terminé l'école a ordinairement un groupe de copains. Lorsqu'il grandit et que ses contacts sociaux s'étendent — par le travail ou le voyage — il peut être impliqué dans des groupes distincts de copains, dont chacun constitue une sorte d'amicale. Il peut, par exemple, avoir une « copine » d'un autre village avec laquelle il skie chaque semaine ou chaque quinze jours, un « copain » villageois possédant une moto avec lequel il va régulièrement le dimanche faire un tour en plaine, un groupe de copains avec qui il joue régulièrement aux cartes au café.

Les écoliers et les adolescents entretiennent habituellement des relations de camaraderie avec des personnes de leur âge ou de leur « classe » (voir glossaire). Avec les années, les contacts sociaux s'élargissent et des différences d'âge peuvent apparaître, mais toujours dans une certaine limite : un homme de trente ans ne considérera en général pas un homme de soixante ans comme son copain. L'un des critères essentiels étant le jeune âge et le célibat — à condition d'être encore susceptible de convoler, c'est-à-dire d'avoir moins de quarante ans — la différence d'âge peut atteindre vingt ans. Elle est en général moindre car ceux qui vont vers leurs vingt ans sont encore souvent très liés au groupe assez exclusif de leur adolescence. Le mariage, que ce soit pour la femme ou pour l'homme, met fin au groupe de copains, bien que des liens puissent persister, sous une forme différente, entre certains. Les gens mariés parlent des autres en disant : « C'était mon copain ».

Comme les relations entre copains sont irrégulières, elles cèdent facilement le pas à celles plus exigeantes du mariage et du ménage. Les copains se définissant par le fait d'accomplir des choses ensemble, leur fonction se trouve naturellement abolie lors de l'entrée dans l'état plus sérieux et plus accaparant du mariage. Les copains sont les compagnons passagers et quelque peu frivoles d'avant le mariage. La relation avec le « meilleur ami » en revanche, est basée sur la confiance et on lui

reconnaît plus de sérieux et de profondeur. C'est pourquoi, après le mariage, bien qu'on ait moins de temps pour son « meilleur ami », la base affective de cette amitié émotionnelle — en plus du fait que les partenaires sont toujours du même sexe — ne présente aucune menace pour la relation matrimoniale : elle est en fait motivée par le même sérieux dans l'attachement.

Si le ménage forme, du point de vue de la confiance, un groupe fermé — privé — on admet que l'homme et la femme aient des besoins et des intérêts émotionnels différents et parfois incompatibles. On respecte leur désir d'avoir un confident du même sexe, pour autant que cette relation ne nuise pas à leurs devoirs conjugaux et ménagers. En réalité cependant, beaucoup de gens perdent leurs amis d'enfance à cause des circonstances : celui-ci peut par exemple se marier hors du village pour n'y revenir que rarement ou pas du tout. Même quand cette amitié devient complètement et définitivement inactive, le « meilleur ami » le demeure toute la vie. Une femme à qui je demandais de désigner sa meilleure amie m'en nomma trois : la première était une de ses cousines du Sappey, morte alors que toutes deux avaient dans les treize ans — « Nous étions inséparables » ; la deuxième, une amie de jeunesse, s'était mariée, avait déménagé à Martigny et venait à Bruson plusieurs fois par an ; la troisième, une connaissance vieille seulement de cinq ans, était une Française qui passa quelques mois à Bruson pour des recherches démographiques et qui y revient presque chaque hiver faire du ski. La relation avec le « meilleur ami », bien que rendue inactive par le mariage ou les circonstances, ne meurt jamais.

Le mariage ne constitue toutefois pas un mécanisme totalement isolant. Bien qu'il exige son tribut de copains et de meilleurs amis, il offre en retour à l'individu un réseau plus étendu d'amitiés instrumentales — la parenté du conjoint ajoutée à la sienne — et certaines possibilités nouvelles d'amitié en dehors de cette dernière. Après le mariage, le « grand ami » prend, en quelque sorte, la relève des copains et des meilleurs amis. Les « grands amis » souvent sont des amis du couple marié, ordinairement un autre couple marié. La base affective d'une telle relation peut être la camaraderie ou l'amitié intime. Sa caractéristique rappelle la définition des copains : des gens qui font souvent des choses ensemble. Ces activités sont naturellement menées dans le contexte des deux ménages. C'est ainsi qu'un couple rendra régulièrement visite à l'autre pour passer une soirée en bavardant ou en jouant aux cartes. Les mêmes feront en voiture une excursion annuelle de deux ou trois jours dans une région intéressante pas trop éloignée : la Bourgogne en France, les Grisons dans l'est de la Suisse, le col de la Furka, ou Milan.

Il est du reste possible qu'un « meilleur ami » célibataire ou un copain de jeunesse devienne un « grand ami » du nouveau ménage. Dans

le cas le plus fréquent, ce « grand ami » est un homme poursuivant la relation qu'il entretenait auparavant avec le mari. C'est une manifestation de la plus grande liberté de mouvement dont l'homme, marié ou non, jouit dans la société. On compte qu'un homme marié continuera à fréquenter le café, quoique peut-être de manière moins assidue qu'avant son mariage. Il a aussi beaucoup d'occasions de faire des connaissances hors du village à travers son travail. Sa femme, pour sa part, est sensée veiller sur son ménage et ne pas en sortir — surtout si elle a des enfants — sauf dans les rares occasions où son mari « l'invite », certains dimanches et jours de congé et parfois au café le samedi soir. Elle voit ses amies dans sa cuisine, l'après-midi, quand son mari est au travail. Quand il est là, son vieil ami, « copain » ou « meilleur ami » vient souvent à la maison. Ils se rencontrent aussi hors du ménage.

La relation bon ami/bonne amie englobe par définition deux personnes de sexe opposé et n'est pas très stable. Elle peut durer quelques semaines ou quelques années, mais elle a toujours une fin : ou elle cesse purement et simplement, ou le couple se marie. C'est aussi la plus discrète des amitiés. Bien que les partenaires puissent à un certain moment décider de se marier, il n'existe pas de fiançailles et leur intention n'est rendue publique qu'après la publication des bans. On a pu les voir ensemble, mais le plus souvent mêlés à un groupe plus étendu. Leur comportement en public est celui de « copains ». Si le « bon ami » d'une jeune fille n'est pas du village, leur relation sera plus facilement éventée, même si le couple n'a jamais été vu ensemble à Bruson. Au sein du village en revanche, une telle relation se dissimule aisément grâce au groupe de copains. Seuls les membres du groupe peuvent en avoir connaissance. Une fois les bans publiés, les villageois réalisent qu'il y a un certain temps qu'ils les voyaient ensemble, mais toujours en groupe. Dans le cas contraire, ils penseront généralement que leurs rapports ont été strictement privés, c'est-à-dire sexuels et qu'ils sont « obligés » de se marier, la jeune fille se trouvant enceinte. Cette relation a donc ceci de particulier qu'elle est la seule à n'être connue de la communauté qu'après coup.

Il faut associer à la terminologie amicale une série de verbes exprimant l'affection. Le verbe « aimer », comme c'est l'usage en français, ne s'utilise que lorsqu'il s'agit des parents directs, du « bon ami » ou de l'épouse. En réalité, il n'est que rarement employé et jamais en public. Des verbes tels que « aimer bien » ou « plaire » sont moins compromettants. On dit d'un ami, proche ou lointain, comme de son sport favori ou de son plat préféré « Je l'aime bien » ou « Il me plaît ». « Estimer » signifie « respecter » et peut concerner un égal ou un supérieur. Ce verbe exprime un sentiment fondé sur la raison. Il sert aussi à exprimer une opinion sur une question abstraite et impersonnelle : « J'estime mon copain » ou « J'estime que l'agriculture n'a pas d'avenir ».

Il n'existe pas de terme explicite pour les sentiments négatifs. On n'en parle tout simplement pas. La seule preuve linguistique de leur existence nous est fournie par les adjectifs utilisés pour décrire les gens. « Gentil » et « sympathique » désignent des qualités positives de nature générale. « Gentil », plus neutre et moins compromettant, s'emploie généralement pour parler de quelqu'un que l'on ne connaît pas très intimement. Les deux mots insistent sur l'appartenance de la personne ainsi désignée à une catégorie courante de l'humanité et donnent l'assurance que quiconque en sera bien traité. La même nuance est attachée à l'expression « bon diable » qui sous-entend : il partage mes qualités et mes faiblesses et, en vertu de ce fond commun, il me traitera bien.

Un autre couple d'adjectifs, couramment utilisés en ce moment, met l'accent sur la différence. « Unique » et « spécial » sont tous deux synonymes d'excentrique. Mais, alors qu'« unique » comporte une nuance admirative, « spécial » est plutôt péjoratif. L'excentricité exprimée par « unique » a une certaine valeur sociale : la personne ainsi qualifiée peut être, par exemple, réputée pour son esprit et donc agréable à fréquenter. « Spécial », en revanche, suppose une excentricité asociale, une sorte de « bizarrerie ». Cette nuance péjorative est généralement adoucie par un adverbe, l'expression courante étant « un peu spécial ». Lorsque l'excentricité asociale dépasse les limites, on considère que l'individu est devenu fou et on le décrit comme « malade » ou souffrant d'une « dépression nerveuse ». La folie, cas extrême de la personne spéciale peut aussi bien être la cause que l'effet d'une conduite asociale. Les exemples que les Brusonins en donnent incluent le suicide, le divorce, la promiscuité, la cleptomanie et l'inceste.

Un exemple concret, à la limite de l'excentricité et de la folie, va nous permettre d'éclairer ce phénomène. Un jeune homme, après avoir terminé son école secondaire dans la vallée, se rendit dans un autre canton où il apprit trois langues et travailla comme secrétaire. Il était donc indubitablement « intelligent » et « instruit », deux qualités suscitant l'admiration. Au bout de quatre ans, et sans qu'on pût en trouver la raison, il revint à Bruson, où sans renouer avec ses parents ni avec ses frères, il alla habiter chez une vieille fille octogénaire, à laquelle il n'était pas du tout apparenté. Bien qu'on pût le voir en public, à certaines occasions, lorsqu'il se rendait au magasin pour y faire des achats, par exemple, il ne parlait jamais à personne et ne fréquentait pas du tout le café. Il finit par acheter une vache et devint membre de la laiterie. Pour autant qu'on le sache, il passait tout son temps à travailler les champs de la vieille femme. On le tenait pour quelqu'un de « spécial » parce qu'il avait renoncé à un métier intéressant et considéré, lui permettant de mettre en valeur ses capacités et son instruction, pour le travail quelque peu asservissant et pas du tout rémunérateur de l'agriculture. Plus grave encore, sa conduite est jugée asociale à cause de son

refus de tout lien de parenté ou d'amitié. Il excède les limites normales de l'excentricité, et beaucoup de villageois se demandent s'il n'est pas effectivement « malade ».

Un autre couple d'adjectifs se rapporte à des domaines spécifiques de la personnalité : « intelligent » à tout ce qui relève de qualités intellectuelles, et « sérieux » au sens moral. Lorsque ces termes sont employés négativement, ils expriment la condamnation d'une conduite tenue pour asociale. L'adjectif « sérieux » s'applique à une certaine attitude face au devoir. Si on l'emploie au sujet d'une personne mariée, il peut signifier travailleur et fidèle. Une femme mariée ayant des amants, n'est « pas sérieuse », elle devient du même coup blâmable. Même célibataire, une femme entretenant des relations sexuelles n'est pas « sérieuse » et par conséquent pas mariable. Comme on doit néanmoins, selon la morale catholique, avoir pitié d'une telle femme, sans pour autant être tenu de l'épouser, on trouve généralement une justification à son comportement, par exemple un manque d'intelligence. C'est naturellement une raison de plus de ne pas l'épouser.

L'intelligence fait souvent partie du portrait d'une personne « un peu spéciale ». Elle est le lot de quelques individus dont on attend qu'ils se conduisent de manière exemplaire à cause d'elle. Nous l'avons vu dans le cas du jeune homme ayant abandonné son travail en ville. Dans un autre cas, un homme buvant beaucoup est d'autant plus critiqué qu'il est « intelligent ». Le mot désigne donc une qualité admirable, mais il revêt plus souvent une nuance critique ou péjorative. On ne parle jamais du manque d'intelligence évident chez certaines gens dont le quotient intellectuel est très bas. Tant qu'ils remplissent leur devoir vis-à-vis de leur ménage et du village, ils sont aimés et considérés avec indulgence.

Le vocabulaire se rapportant à l'amitié et à sa contrepartie, la critique, est précis et étendu. Le comportement amical, en revanche, est diffus, changeant et difficile à cerner. La distinction large entre amitié instrumentale et amitié émotionnelle se fonde sur la présence ou l'absence de liens de parenté. Les deux sont nécessaires à l'individu, mais comme elles opèrent dans des sphères différentes, elles sont habituellement dissociées. L'amitié instrumentale, étant liée à la parenté, se pratique ouvertement. L'amitié intime est au contraire propre à l'individu, elle ressort du domaine privé. C'est pourquoi son existence est niée, surtout dans ses formes les plus intenses : le meilleur ami et le bon ami.

En violation apparente de ces principes et des règles de conduite qu'ils impliquent, un Brusonin invita, à l'occasion de son 75^e anniversaire, un petit groupe d'amis à une fondue. Le repas devait être servi dans une petite salle attenante au café. J'étais parmi les invités et pus ainsi observer l'événement de très près. La soirée avait lieu le Mardi gras, que l'on fête très gaiement en buvant, dansant et se masquant. Les

invités prirent l'apéritif au café parmi ceux qui fêtaient Carnaval, pendant que leur table était dressée dans l'autre salle, publique aussi mais réservée à ce genre de souper en petit comité. Notre hôte, Albert, était en fait originaire d'un autre village. Venu tout jeune à Bruson, il y vécut toute sa vie. Il épousa une femme du village dont il eut un fils qui mourut en bas âge. Sa femme était décédée accidentellement sept ans plus tôt et Albert n'avait pas de parents au village.

Ses six invités étaient ses amis. Ils avaient de trente-trois à soixante-trois ans. C'étaient deux couples mariés, un vieux garçon et moi. Albert et deux des autres hommes étaient de grands amis et probablement aussi, deux par deux, des meilleurs amis. Albert était naturellement le plus âgé, et les deux autres hommes étaient de la même classe. Albert et Adrien, le vieux garçon du groupe, étaient des voisins. Albert et Louis étaient tous deux membres de l'Alpenrose, la société de chant du village, et membres actifs de la section de Bruson du parti conservateur. Adrien, un contemporain de Louis, était son grand ami et celui de sa femme Jeanne.

Ernest et Edwina, l'autre couple marié, étaient des voisins et de « grands amis » d'Albert et d'Adrien. Cette relation de voisinage tenait un peu de l'amitié instrumentale puisqu'il s'agissait d'une relation d'entraide. Ma présence se justifiait par mon activité d'organiste aux répétitions de l'Alpenrose. Etant donné notre différence d'âge et ma qualité d'étrangère, il est difficile de préciser quelle sorte d'amitié existait entre Albert et moi. Il avait quelque considération pour mes connaissances musicales, me trouvait « sympathique », appréciait mon intérêt pour la vie de Bruson, et aurait probablement utilisé le verbe « estimer » pour exprimer ses sentiments à mon égard.

Je connaissais bien Louis et Jeanne, moins Adrien et pas du tout Ernest et Edwina. Les deux couples mariés semblaient n'avoir aucun lien particulier d'amitié sinon celui qui les unissait aux deux hommes célibataires. Excepté le fait que Louis et Adrien étaient de lointains cousins, aucune parenté n'unissait les membres de ces cinq ménages. On ne voyait jamais ensemble en public, au café par exemple, les trois hommes « grands amis », sauf dans le cadre d'activités comme l'Alpenrose. Albert se rendait régulièrement au café le soir après le souper prendre un thé de menthe suivi d'un thé au vin rouge. Bien qu'il fût généralement aimé et respecté, on n'oubliait pas son origine non brusonintse. N'ayant pas de parents au village, il ne bénéficiait d'aucun réseau d'amitiés instrumentales et devait se borner à des amitiés émotionnelles diverses tant par leur origine que par leur intensité. Il y accordait beaucoup d'importance et fut le seul Brusonin à en parler ouvertement. A la fin du souper d'anniversaire, il fit un petit discours pour nous remercier d'être venus lui exprimer notre amitié. Nous prîmes le café et les liqueurs dans la salle principale, déjà bondée de fêtards du Mardi

gras. Puis nous allâmes finir la soirée chez Louis avant de réintégrer, au petit matin, nos logements respectifs.

Le lendemain se produisirent deux incidents démontrant de manière succincte la nature paradoxale de cette fête d'anniversaire. Le premier consista en une série de saluts échangés par les participants lorsqu'ils se rencontrèrent dans la rue : « As-tu bien dormi ? » C'est une salutation usuelle après une rencontre amicale. Celle-ci peut avoir eu lieu en public lors d'une partie de cartes au café, par exemple — mais ces mots en font un événement d'ordre privé : ils indiquent l'existence de l'amitié émotionnelle. La salutation elle-même est neutre et ne semble pas recouvrir d'autre signification que celle ouvertement exprimée. Elle a néanmoins un sens caché que les deux interlocuteurs saisissent clairement comme une allusion à ce qui s'est passé le soir précédent. Dans le cas de la fête d'anniversaire, c'est le caractère sous-jacent privé de l'événement, l'amitié émotionnelle, que les participants réaffirment ainsi.

Le second incident consécutif à la soirée d'anniversaire eut lieu l'après-midi du même jour au café. Albert buvait son thé quand le propriétaire du café, un homme de soixante-trois ans, vint avec un certain embarras lui exprimer sa déception de ne pas avoir été invité : « On jouait toujours ensemble quand on était jeunes ». Il reprochait par là à Albert d'avoir, en invitant ses amis, négligé son copain d'enfance. Albert fut très contrarié ; il alléguait pour s'excuser qu'il avait choisi de célébrer son anniversaire chez lui précisément à cause de leur amitié. Le premier incident, les saluts usuels du lendemain, confirmait le caractère privé de l'amitié émotionnelle ; celui-ci prouve qu'il vaut mieux ne pas en faire publiquement étalage.

Les « sociétés »

Le val de Bagnes compte de nombreuses « sociétés ». La plupart sont traditionnellement réservées aux hommes, mais quelques-unes, la Croix-Rouge et la Société du Vieux-Pays, par exemple, sont ouvertes aux femmes qui s'y trouvent d'ailleurs en majorité. Les hommes peuvent adhérer à des associations politiques, les partis englobant toute la vallée, sociales, comme les Samaritains (société pour les premiers secours), religieuses, comme les Brancardiens (qui assistent les pèlerins lors de leur voyage annuel à Lourdes), à la Société des patoisants (dont le but est de préserver et de promouvoir l'usage des patois locaux) et à d'autres encore. Les jeunes gens des deux sexes participent, séparément, à des activités pour jeunes organisées par la paroisse, comme les scouts, et à divers petits cercles ayant des activités particulières (club de cinéma, club de lecture, club alpin). Un village a organisé une Société de tir ouverte à toute la vallée. Ce sport, très populaire en Suisse, n'intéresse toutefois qu'un petit nombre de Bagnards, dont aucun Brusonin. Une autre orga-

nisation couvrant aussi toute la vallée est la société de la Croix d'or (dont les adhérents s'engagent à s'abstenir totalement de boissons alcooliques). Elle ne compte pas de membre connu à Bruson.

Il existe dans plusieurs villages des sections locales des diverses sociétés regroupant toute la vallée : une section de la Jeunesse catholique, une section de l'un ou des deux partis politiques majoritaires. En outre, chaque village peut posséder sa société de chant — un chœur mixte dans la plupart des cas — ainsi que ses propres coopératives économiques. Au niveau du village, ces sociétés sont uniques et distinctes, même lorsqu'elles se rattachent à une organisation étendue à toute la vallée.

Il y a à Bruson quatre sortes d'associations volontaires : un groupe de la Jeunesse, une société de chant, une section politique pour chacun des deux partis majoritaires, et plusieurs syndicats économiques. Ces « sociétés » peuvent être distinguées, en gros, d'après le statut de leurs membres. Dans les trois premières, l'adhésion se fait à titre individuel, le membre ne représente que lui-même, tandis que les « membres » des syndicats sont des ménages. Chaque ménage y est considéré comme une unité, conformément à sa nature essentiellement économique.

A partir de la dichotomie fondamentale individu/ménage, nous pouvons établir encore une autre distinction entre ces deux types d'associations. Pour être membre d'un syndicat, il faut être engagé dans une activité économique particulière — un ménage ne possédant pas de bétail ne peut pas faire partie de la laiterie — mais il n'y a aucune restriction relative au sexe, à l'âge ou à l'état civil. Le chef de l'exploitation — la tête nominale du ménage — est habilité à en faire partie, qu'il soit une femme, un vieux garçon vivant seul ou le fils adulte célibataire d'une veuve. L'appartenance au syndicat est héréditaire, mais un nouveau membre peut être admis s'il en fait la demande. Chaque membre — c'est-à-dire toute personne représentant un ménage — a droit à une voix, le votant pouvant être n'importe quel membre du ménage, homme, femme ou enfant.

S'il n'y a pas de critères formels pour l'admission dans les « sociétés » à adhésion individuelle, il existe certains critères informels, à savoir l'âge, le sexe et l'état civil. Le sexe ne constitue un critère formel que pour la Jeunesse, qui se divise par conséquent en deux groupes. Les filles ne forment pas un groupe actif dans le village. Seuls les jeunes gens font donc effectivement partie de la Jeunesse de Bruson, ainsi que de la société de chant et des sections politiques.

L'Alpenrose, la société de chant, a été plusieurs fois au cours de son histoire un chœur mixte, et ses membres actuels n'excluent pas la possibilité qu'elle le redevienne. Les femmes ne se montrent toutefois pas très intéressées, et il serait d'ailleurs difficile, étant donné la nature du chant, de la transformer à nouveau en chœur mixte. Il faudrait pour cela introduire un nombre de femmes suffisant pour que les soprani et

les alti fassent équilibre aux ténors et aux basses. En plus des difficultés d'ordre musical, la venue des femmes influencerait de façon contraignante sur le comportement typiquement masculin du groupe dont témoigne, par exemple, le fait de boire du vin à même la bouteille pendant les pauses des répétitions. La « société » est donc ouverte à tout homme s'intéressant au chant choral. Les membres paient une faible cotisation annuelle pour les menus frais, essentiellement la musique et le vin ; chacun a le droit de vote.

Les sections politiques sont rattachées aux principaux partis de la vallée. Là aussi, bien qu'il n'y ait officiellement aucune restriction concernant l'âge, le sexe ou l'état civil des adhérents, la participation des femmes n'est simplement pas tolérée. Et, comme pour l'Alpenrose, les femmes réagissent en ne témoignant aucun intérêt pour ce genre d'activité. Les sections politiques n'ont pas de listes d'adhérents ; leurs réunions sont publiques et ouvertes à tous ceux qui s'y intéressent. Chaque participant a le droit de vote, même si on sait qu'il est membre d'un autre parti. Les titulaires d'une charge sont obligatoirement des habitants de l'endroit (de Bruson et du Sappey) indépendamment de leur origine ou de leur bourgeoisie. La participation à ces sections est donc limitée aux citoyens éligibles, c'est-à-dire à ceux qui ont vingt ans et plus.

Les membres de la Jeunesse doivent être jeunes et célibataires, bien qu'encore en âge de se marier. L'expression « jeunes gens » désigne un groupe d'âge suivant immédiatement l'enfance ; elle s'applique aux garçons ayant terminé l'école obligatoire ou parfois seulement l'école primaire. L'exigence du célibat a cependant pour conséquence d'inclure dans ce groupe d'âge des hommes dans la trentaine. Les membres de la Jeunesse, tous célibataires, peuvent donc avoir de treize à quarante ans. En réalité, ce groupe est formé de jeunes gens âgés d'environ vingt ans, les plus jeunes et les plus vieux ayant d'autres intérêts et d'autres possibilités d'association.

Bien que l'Alpenrose et les cercles politiques ne fassent aucune discrimination d'âge ou d'état civil, leur composition est tout à fait différente à cet égard. Sur vingt et un membres de l'Alpenrose — représentant les deux tiers des membres inscrits suivant régulièrement les répétitions — l'âge moyen était de vingt-sept ans, avec une fourchette allant de quinze à septante-cinq ans. Douze individus (57 %) avaient moins de trente ans, et six (29 %) entre trente et cinquante ans. Les célibataires étaient au nombre de 15 (71 %).

En comparaison, voyons un échantillonnage des membres de la section du parti conservateur. Ce parti, officiellement appelé conservateur-chrétien-social (actuellement parti démocrate-chrétien) obtient dans l'ensemble de la vallée une majorité des deux tiers sur le parti radical-socialiste. Pour Bruson et le Sappey, le nombre des adhérents de chaque section est pratiquement le même : environ une soixantaine.

Mon échantillonnage comprenait les participants à une réunion de la section du parti conservateur. Etaient présents dix-neuf hommes, représentant le tiers des membres de la section et la plupart de ses militants. L'âge moyen était de trente-huit ans, avec une fourchette allant de vingt-cinq à septante-cinq ans. Deux hommes seulement avaient moins de trente ans — 10 % contre 57 % à l'Alpenrose. Douze avaient entre trente et cinquante ans — 63 % contre 29 % à l'Alpenrose. Sept seulement (32 %) étaient célibataires, contre 71 % à l'Alpenrose.

| | <i>Age</i> | |
|---------------------|---------------------------------|--------------------------------|
| | <i>au-dessous de trente ans</i> | <i>au-dessus de trente ans</i> |
| Alpenrose | 12 | 9 |
| Cercle conservateur | 2 | 17 |

| | <i>Statut matrimonial</i> | |
|---------------------|---------------------------|---------------------|
| | <i>mariés</i> | <i>célibataires</i> |
| Alpenrose | 6 | 15 |
| Cercle conservateur | 12 | 7 |

Ces deux échantillonnages accusent pour des effectifs à peu près égaux, une importante différence de l'âge moyen : vingt-sept ans pour l'Alpenrose, trente-huit ans pour le cercle conservateur, avec deux fois plus de célibataires à l'Alpenrose. Etant donné les grandes différences d'âge, on ne peut comparer le statut matrimonial dans les deux groupes sans prendre certaines précautions. Pour commencer, nous limiterons la comparaison au groupe d'âge de vingt-cinq à soixante-quatre ans, puisqu'il existe dans les deux cas et qu'il n'exclut chaque fois qu'un seul individu plus âgé. Cette restriction tient compte de la rareté des mariages avant vingt-cinq ans, l'âge moyen pour l'homme étant vingt-neuf ans. Dans l'ensemble du village, trente-deux hommes (46 %) appartenant à ce groupe d'âge sont célibataires. Il y en a six (50 %) dans l'échantillonnage de l'Alpenrose et sept (39 %) dans celui du cercle conservateur. Alors que nous trouvons à l'Alpenrose plus de célibataires entre vingt-cinq et soixante-quatre ans que dans l'ensemble du village, la proportion pour la section du parti conservateur en est plus faible.

Nous pouvons affirmer à juste titre que comparativement à l'Alpenrose la section politique se compose d'hommes plus âgés, pour la plupart mariés. L'appartenance à ces « sociétés » est donc clairement fonction de l'âge et de l'état civil. Nous sommes maintenant à même de les situer, sur la base de ces critères, dans un continuum où elles se trouvent précédées par la Jeunesse et suivies par les coopératives économiques. La Jeunesse est le groupe le plus jeune ; elle n'accueille que les célibataires. Les membres de l'Alpenrose sont un peu plus âgés, ils ont pour la plupart entre vingt et quarante ans, le tiers d'entre eux est marié.

Les membres du cercle conservateur sont encore plus âgés, dans la quarantaine et la cinquantaine, les deux tiers sont mariés. Enfin, les membres des coopératives économiques ne sont pas des individus mais des ménages — ce qui implique, dans la plupart des cas, le mariage et la possession de biens, mais ce qui permet aussi de grandes différences d'âge.

Ce continuum, basé sur les caractéristiques démographiques, étant établi, nous pouvons aborder les différences d'organisation et de direction de ces « sociétés ». Les critères et les types d'adhésion sont à mettre en relation avec ce qu'on pourrait appeler « le sérieux » du groupe. Les coopératives économiques — à adhésion formelle sans aucune restriction de sexe, d'âge ou d'état civil mais limitées aux ménages en tant qu'unités — revêtent une importance vitale pour l'économie villageoise. Leur but est spécifique et limité. La Société de la laiterie facilite la production et la commercialisation des produits laitiers. Les *consortages* fournissent à leurs membres les pâturages d'été dans les alpages. Ceux-ci, bien que propriété bourgeoise, sont laissés en usufruit au consortage pour nonante-neuf ans. Le Syndicat des fruits et légumes se charge de l'écoulement des cultures spéciales (fraise et framboise) ainsi que des traitements chimiques pour toutes les cultures.

Les coopératives tiennent des réunions régulières mais peu fréquentes — deux ou trois par année — où il n'est question que des objectifs qui leur sont propres. Leur direction est assurée par un comité, formé en général de trois personnes, ayant à sa tête un président et comprenant un secrétaire chargé de rédiger les procès-verbaux, de tenir les comptes et d'autres écritures. Le secrétaire est élu pour trois ans, mais il reste souvent en service plusieurs périodes consécutives. Les deux autres membres du comité sont élus pour trois ans, en alternance. Leur élection est en général purement nominale ; le nouvel élu est « le plus fort producteur », c'est-à-dire le chef d'exploitation dont la production (laitière ou maraîchère) a été la plus forte pendant le dernier exercice. Il est choisi parmi ceux qui n'ont pas encore fait partie du comité. Etant donné la manière dont le choix s'effectue, aucun prestige n'est attaché à une telle charge, les responsables précédents ayant sans doute été encore de plus forts producteurs. La direction des coopératives est ainsi complètement indépendante de toute activité politique et absolument limitée au centre d'intérêt de la « société ».

En opposition avec le principe du « plus fort producteur », les autres associations volontaires choisissent leurs chefs sur la base d'arguments tels que le mérite, la compétence, la popularité et le dévouement ; c'est dire que ce choix est politique. Un autre critère fondamental est la jeunesse. On pense qu'il faut donner aux jeunes la préférence parce qu'ils doivent avoir l'occasion de se distinguer en remplissant une charge publique. Le président de l'Alpenrose a vingt et un ans, alors

que l'âge moyen de mon échantillonnage est vingt-sept ans. Le président de la section conservatrice a trente-huit ans, l'âge moyen des six membres du comité est trente-deux ans, alors que l'âge moyen de l'ensemble atteint trente-huit ans.

Quand le « sérieux » d'une société diminue, les critères de choix d'un chef se font plus politiques, plus diffus et moins directement dépendants du but avoué qu'elle s'est fixé. Le président de l'Alpenrose n'en est ni le meilleur chanteur, ni le directeur musical ; le président de la section conservatrice n'est pas le politicien le plus habile ni le conseiller du village. Le « sérieux » d'une association dépend en partie de son objectif spécifique. Si la laiterie est une organisation sérieuse, ce n'est pas seulement parce qu'elle est d'une importance vitale pour l'économie du village, mais aussi parce que son seul et unique but est l'amélioration de la production et l'écoulement des produits laitiers. L'objectif du cercle politique est moins aisé à cerner et à définir. Il est en fait multiple : soutien au parti dans son ensemble, développement des intérêts locaux du parti et possibilité pour ses membres de confronter leurs opinions dans l'intimité relative du réseau parenté/amitié du village.

Les buts déclarés de l'Alpenrose sont de satisfaire l'amour que ses membres portent au chant choral et de « cultiver l'amitié » entre eux. L'Alpenrose tient des réunions régulières et fréquentes — deux répétitions par semaine pendant la saison morte, de décembre à mai — et organise pour ses membres des « sorties » qui peuvent avoir pour but un concert à donner dans un autre village ou être purement récréatives, comme les « soupers » ou les pique-nique dans les mayens.

Le « sérieux » moindre du propos entraîne donc des réunions plus fréquentes, une structure moins rigide, une population généralement assez jeune avec une forte proportion de célibataires, et un directeur choisi pour sa jeunesse, sa popularité et son dévouement. Lorsque le but de l'association est très vague, on observe aussi l'apparition de symboles de solidarité — un nom de groupe, un drapeau, un uniforme, et des explications sur son origine. Tout cela existe pour l'Alpenrose et pour la Jeunesse. Ces deux sociétés forment aux yeux du village une figure collective personnalisée : la Jeunesse, bien que jeune et turbulente, passe pour se conduire correctement en tant que groupe, tandis que l'Alpenrose a la réputation d'être plus remuante et d'avoir des difficultés lorsqu'elle se produit à l'extérieur. Cette réputation correspond plus à ses fréquentes apparitions publiques qu'à la vérité.

L'attribution d'une personnalité à ces deux associations est particulièrement intéressante quand on sait que l'Alpenrose est la seule des deux à être organisée. La Jeunesse se confond avec le groupe d'âge qu'elle représente. Sans organe défini de direction, elle n'a d'autres activités ou réunions que celles nécessaires à la préparation de la Fête patronale, où elle doit se produire en Armée de Saint-Michel et organi-

ser le bal. La Jeunesse et l'Alpenrose jouissent néanmoins toutes deux d'une image publique dont elles sont tout à fait conscientes ; bien qu'elles aient plusieurs membres communs, il existe entre elles une sorte de rivalité amicale.

Ce concept d'image d'une « société » rappelle celle que le village présente au monde extérieur. On ne les confond cependant jamais. Les « sociétés » sont responsables de leur réputation ; elles ne peuvent ni attendre un soutien du village ni influencer sur sa réputation. Bien qu'à son service, les sociétés sont situées à un niveau différent d'organisation. Pareillement, elles ne relèvent pas de leurs membres individuels pour ce qui est de leur personnalité collective ou de leur fonctionnement. Ces derniers ont toutefois une responsabilité vis-à-vis d'elles, puisqu'ils ont accepté d'abandonner une part de liberté personnelle au bénéfice de la collectivité.

Ce principe est clairement illustré par un incident où l'Alpenrose fut impliquée. La « société » avait été invitée à chanter dans un autre village à l'occasion d'une manifestation publique. Après la représentation, les chanteurs se rendirent dans un café de l'endroit où quatre d'entre eux s'enivrèrent et semèrent le désordre et la bagarre. Cet incident, qui eut lieu hors de Bruson, donna lieu à des commentaires désobligeants de la part de non-Brusonins, qui attaquèrent la réputation de l'Alpenrose en ces termes : « Ces gens causent toujours du désordre ». Quelques jours plus tard, le président de l'Alpenrose convoqua une assemblée pour parler de l'incident. Chacun connaissait parfaitement les individus coupables de s'être mal conduits, mais la majeure partie de la discussion s'articula autour de la distinction à faire entre le comportement individuel et le comportement en groupe.

Deux règles de conduite furent explicitement évoquées. Il ne fallait premièrement pas oublier que les membres de l'Alpenrose étaient aussi des Brusonins, et qu'ils devaient par conséquent se comporter conformément à l'image publique dont bénéficient les Brusonins : « Ils boivent un verre » avec leurs camarades. L'interprétation plus fine de ce précepte sous-entend que le Brusonin sait quand il doit cesser de boire, ce qui n'avait pas été le cas lors de l'incident en question. Le second principe rappelait que tout Brusonin membre d'une « société » a des devoirs vis-à-vis de cette dernière. A l'occasion d'une sortie de la société, chacun doit se comporter « en société » et non en individualiste, car les gens de l'extérieur le considèrent comme un membre du groupe et attribuent sa conduite, bonne ou mauvaise à l'ensemble.

Cette discussion était une véritable épreuve de la solidarité du groupe. La conduite individuelle — la mauvaise conduite en l'occurrence — était connue et blâmée, mais on y attachait moins d'importance qu'à l'unité de la société. On évoqua ses quarante-sept ans d'existence, on releva que « c'était la première fois qu'une telle chose se produisait »,

que la société avait toujours été connue pour sa conduite « correcte ». On cita le « dévouement » de son directeur — un Brusonin marié habitant Le Châble et montant à Bruson deux fois par semaine pour les répétitions. Un des fondateurs de l'Alpenrose — un homme de septante-cinq ans né dans un autre village mais ayant habité Bruson depuis son enfance — en fut reconnu avec gratitude comme le « doyen », symbole de sa bonne réputation. L'un des plus vieux membres rappela les buts qu'ils s'étaient fixés : « cultiver l'amitié entre nous et apporter de la gaieté aux autres ». La discussion fut dominée par tout ce qui symbolisait l'unité du groupe : son origine, ses fondateurs, le dévouement de ses directeurs, sa bonne réputation (image contredisant celle que le public s'en fait), ses principaux objectifs qui, en fait, transcendent son but spécifique pour déboucher dans le domaine plus exigeant de l'amitié.

Une telle situation serait totalement impensable au sein d'une coopérative économique dont le but est simple, unique, spécifique, et dont l'organisation est par conséquent rigide et fonctionnelle. Le « sérieux » du but que se sont fixé les coopératives suffit à justifier leur existence. Elles n'ont nul besoin de symboles d'unité ou d'autres expressions de leur solidarité. Elles n'existent que pour leurs membres. Si un individu décide qu'il n'a plus avantage à en faire partie — ayant, par exemple, vendu son bétail — il se retirera sans autre avec la part de profit qui lui revient. La « société » ne ressentira pas le besoin ni n'éprouvera le désir qu'il continue à en faire partie. Si tous les Brusonins renonçaient à garder du bétail, la laiterie et les consortages cesseraient simplement d'exister.

Une société telle que l'Alpenrose en revanche existe indépendamment de ses membres. Les bénéfices que ceux-ci retirent de leur participation sont aussi diffus et vagues que l'est le but général de la société. Ils varient d'un membre à l'autre. La raison de l'existence d'un tel groupe doit donc être cherchée ailleurs, dans un domaine où tous les membres ont un point commun : celui de l'amitié. Vu l'importance numérique du groupe, il ne peut s'agir que de l'amitié instrumentale censée unir tous les villageois. L'ambiance est celle de la camaraderie ; le ciment en est la tradition.

Bien que le groupe ait une histoire et une tradition distincte de celle du village dans son ensemble, on y trouve des éléments semblables. Les fondateurs de l'Alpenrose sont considérés comme des modèles de conduite. L'activité traditionnelle de la société, le chant choral, s'accompagne de repas et de vin pris en commun. Une grande partie des membres ont entre eux des liens de parenté, et la tradition veut que les pères introduisent leur fils dans le groupe. Dans mon échantillonnage de vingt et un individus, quinze ménages étaient représentés dont cinq par deux représentants : deux pères et leurs fils, plus trois couples de frères célibataires. En plus de ces couples de parents habitant ensemble, il y

avait trois couples de frères vivant dans des ménages séparés. Ainsi, sur ces vingt et un individus, quatorze (66 %) avaient au moins un proche parent dans la société.

Cette grande fréquence de liens de parenté effective au sein de l'Alpenrose réfléchit la situation de l'ensemble du village : « Comme nous sommes tous un peu parents et que la camaraderie est souvent liée à la parenté, nous formons un groupe d'amis ». Les membres de la société, en particulier les jeunes gens célibataires changeant souvent, beaucoup de Brusonins en ont fait partie une fois ou l'autre. Le fait que cette association recrute ses membres indifféremment et exclusivement dans le village n'en fait pas pour autant la représentante. Elle trouve, cependant, dans la solidarité et la grande stabilité du groupe villageois, le contexte et les mécanismes de sa cohésion interne. L'Alpenrose — à l'inverse des coopératives économiques — est organiquement solidaire : son unité ne repose pas sur les intérêts communs de ses membres mais plutôt sur les relations que ceux-ci entretiennent entre eux et avec le groupe dans son ensemble. Sa bonne marche dépend de ce mélange de parenté, d'amitié et de libre association. Ainsi, sa faiblesse apparente, le manque de « sérieux » de ses objectifs et son organisation assez lâche, deviennent sa force. Ses membres, bien que renonçant à une plus grande part de leur liberté qu'au sein d'une coopérative économique, retirent plus de gain de leur appartenance.

Chapitre IV

CONCLUSIONS

L'idéologie de la singularité

Dans le chapitre précédent, nous avons parlé du Brusonin en tant que membre de groupes variés, familiaux, affectifs, économiques, politiques, religieux et récréatifs. Bien qu'une telle approche fournisse des informations à la fois sur l'individu et sur l'ensemble de la communauté, notre point de vue a été essentiellement socio-sstructural. Avant de tirer nos dernières conclusions, nous allons encore considérer notre sujet de l'intérieur, c'est-à-dire du point de vue privilégié de l'individu.

La fiche signalétique du Brusonin comporte plusieurs attributs fondamentaux. Quelques-uns lui sont dévolus dès sa naissance et le suivent tout au long de sa vie : sexe, patronyme (pour l'homme), affiliation politique. Un autre, l'âge, évolue de manière régulière indépendamment de lui. D'autres encore, état civil et profession, dépendent de lui.

Comme chaque individu possède tous ces attributs, nous pourrions admettre que leur catalogue constitue un archétype pour l'identification, l'appréciation et la comparaison des Brusonins. L'inventaire des variables communes à tous les habitants pourrait alors servir à la description globale de la population, sous forme d'une analyse démographique indiquant l'âge, le sexe, l'état civil ainsi que d'autres données telles que la répartition par activités professionnelles, l'affiliation politique et la distribution des noms de famille en fonction de tous ces éléments.

L'interprétation de ce tableau ne fournirait cependant aucune information que l'enquête directe ne puisse obtenir. N'importe quel Brusonin est à même d'indiquer à l'enquêteur que la proportion d'hommes et de femmes est pratiquement égale, sauf pour le groupe d'âge de vingt à quarante-cinq ans où les hommes sont en grande majorité, qu'il y a au village beaucoup d'hommes célibataires, qu'un petit nombre de noms de famille sont prédominants, que la proportion de radicaux est plus forte que dans le reste de la vallée, que la plupart des Brusonins sont paysans-ouvriers ou artisans mais qu'ils sont plus nombreux que dans les autres villages à s'adonner encore à l'agriculture. Ces attributs fondamentaux — âge, sexe, état civil, patronyme, affiliation politique et activité professionnelle — bien qu'indispensables, ne sauraient suffire à une description anthropologique sérieuse du Brusonin ou de l'ensemble de la communauté. Chaque attribut admet une série d'implications, dont certaines peuvent en être déduites directement alors que d'autres laissent voir d'importantes variations dépendant du choix personnel.

L'âge évoque nécessairement « la classe », un statut attribué à tous les Bagnards nés la même année. Si un étranger ignorant des coutumes demande à un Brusonin : « Quel âge avez-vous ? », ce dernier répondra : « Je suis de 33 ». Il parlera de son camarade en disant : « Il est de ma classe ». A une question d'identité personnelle, il répond en citant son appartenance à une « classe ». Il en fait partie depuis sa naissance, mais elle ne fonctionne pas avant l'âge de la Confirmation, vers treize ans environ. Elle manifeste dès lors son existence au travers d'activités régulières : une sortie annuelle (deux ou trois jours d'excursion dans un endroit intéressant) ou plus fréquemment, des soupers. Certaines « classes » sont connues pour être plus dynamiques que d'autres à cet égard, mais la qualité de membre est indépendante de toute activité. L'appartenance à une « classe » tient lieu d'indication d'âge. Dans les documents officiels, par exemple — rôle des électeurs, registre des impôts, acte d'achat d'un terrain — le nom de l'individu est toujours suivi de son année de naissance, celle de la « classe » dont il fait partie.

Les classes d'âge (voir Glossaire) se déterminent directement d'après l'âge mais elles constituent des groupes informels jusqu'à l'âge adulte — vingt ans, âge auquel un homme obtient le droit de vote et où il commence son service militaire. La classe d'âge « les enfants » se définit par le jeune âge et le type d'occupation. Elle inclut les enfants de sept à treize ans — les « écoliers » de l'école primaire — et ceux qui ont entre treize et seize ans — les « étudiants » fréquentant le Collège ou l'Ecole ménagère. Ceux qui ont terminé l'école obligatoire et qui n'ont pas encore vingt ans sont appelés « les jeunes ».

Ces individus forment à maints égards, aux divers stades précédant l'âge adulte, une subculture séparée. Bien qu'encore dépendants économiquement, ils jouissent socialement d'une grande liberté. Leur regroupement dans différentes classes d'âge protège en fait leur individualité. N'étant pas considérés comme des membres à part entière de la communauté villageoise, ils n'ont pas à se préoccuper d'y préserver leur égalité. Leur dépendance économique fait que les concepts de dette et de réciprocité n'ont aucun sens pour eux et qu'ils n'ont nul besoin du réseau d'amitiés instrumentales. C'est dans les amitiés émotionnelles qu'ils entretiennent ouvertement que se manifeste le mieux leur liberté.

La classe d'âge précédant immédiatement l'âge adulte donne lieu à la première opposition significative des deux variables âge et sexe. Alors que les garçons faisant partie « des jeunes » se mettent à participer à des sociétés moins structurées — comme la Jeunesse et l'Alpenrose — les filles commencent à disparaître au sein du ménage, où les différences de sexe déterminent certaines sphères générales d'activité : le ménage et les enfants pour les femmes, les travaux agricoles plus « pénibles » comme le transport du foin pour les hommes. Les différences de

sexe ont cependant pour effet principal de délimiter clairement les sphères de la participation sociale. La première grande division sépare l'activité publique de l'activité privée. Le ménage, cœur de la vie privée, est le domaine de la femme. Celui-ci englobe l'appartement, l'écurie, les autres bâtiments agricoles et la campagne. La place de la femme est « au foyer », terme dérivant du mot « feu ». En patois et dans le français local, on les utilise indifféremment, rappelant ainsi que le ménage n'est pas seulement le domaine privilégié de l'activité féminine, qu'il se définit par l'exclusivité gastronomique. L'identification linguistique des mots « cuisine » et « ménage » souligne l'assimilation idéologique de la femme au domaine privé.

Les hommes sont engagés dans la sphère publique : café, laiterie, différentes « sociétés », activités professionnelles, les amenant à quitter chaque jour le village. Le conflit entre l'âge et le sexe chez les adultes ne s'arrête cependant pas à la délimitation de sphères distinctes de participation. Les femmes continuent à participer aux activités de leur « classe », et elles le font en tant que personnes et non en tant que filles, mères ou épouses. Comme les mariages entre deux personnes de la même « classe » sont rares, l'âge prend le pas sur le sexe : hommes et femmes participent tout naturellement aux sorties de leur « classe » sans leur conjoint respectif, sauf s'ils désirent les y inviter.

Une autre implication du sexe a rapport à la piété telle qu'elle s'exprime dans la pratique religieuse. On dit les femmes plus pieuses que les hommes — affirmation que permet de vérifier aisément le nombre respectif de femmes et d'hommes assistant à la messe. Ce rapport entre le sexe et la piété se trouve toutefois infirmé par le lien entre affiliation politique et piété : les conservateurs sont pratiquants, les radicaux non pratiquants sinon anticléricaux. Il appert donc clairement que la pratique religieuse n'est pas réservée aux femmes et que le sexe constitue une donnée insuffisante.

On peut en dire autant du nom de famille. Nous pouvons identifier un homme comme étant un Maret et discuter indéfiniment de la « famille » Maret. Nous ne pouvons toutefois tirer aucun parti de cette information pour décrire un individu, sauf pour son affiliation politique. Sa « famille » nous indique s'il est conservateur ou radical, élément d'où nous pouvons inférer ses convictions religieuses. Si cependant il traite mal sa femme, la fait travailler « comme une servante », nous ne pouvons recourir à sa famille pour l'expliquer ni attribuer la particularité de « maltraiter leur femme » à tous les Maret. Nous pouvons à juste titre l'en blâmer puisque cette conduite dépend de lui, mais notre critique vise un individu responsable de ses actions et non sa famille.

Si le patronyme d'un individu ne nous fournit que peu de renseignements à son sujet, demeurant insaisissable quelle que soit sa conduite, une personne peut néanmoins être identifiée à travers son surnom. Celui-

ci s'emploie presque toujours pour parler de quelqu'un en son absence et non pour s'adresser à lui. Les surnoms servent soit à caractériser la personne qui le porte, soit à la distinguer de ses homonymes, en empruntant le nom du quartier qu'elle habite (Céline de la Fontaine), de son père (Louis de Candide), de son mari (Marcelle de Roland), ou encore de sa belle-mère (Louis de Rose). Ils peuvent aussi se référer à son travail actuel ou passé (le cantonnier, le président), à un événement particulier (Maurice de la guerre), à une attitude religieuse (le capucin), à un trait de la personnalité (la terreur), ou à un caractère physique (le barbu).

La prédominance des surnoms, avec leur double fonction de description et de distinction, laisse penser que les Brusonins identifient un individu de deux manières : « Qui est-il ? », et « Lequel est-il ? ». Les réponses à ces questions sont fondées sur un système de classification différent de celui des Etats-Unis. Certaines catégories renvoient aux attributs fondamentaux. Ainsi, « vieux garçon » et « vieille fille » indiquent l'âge et l'état civil. Mais l'information donnée tient à l'attitude de l'interlocuteur, faite d'un mélange de mépris et de pitié pour « les célibataires ayant passé l'âge de se marier ». La catégorie des « pratiquants », tout en évoquant le sexe et l'affiliation politique, signale un comportement extrêmement religieux.

Une autre catégorie, « les progressistes », ne qualifie pas, comme on pourrait s'y attendre, une attitude politique, la plupart des hommes pensant être « progressistes » dans l'idée qu'ils se font de l'avenir de leur village. Rappelons-nous l'usage du mot « folklore » pour désigner tout ce qui est démodé et sans importance. La catégorie opposée, « ceux qui disent toujours non », est plus riche d'informations. Les individus appartenant à cette catégorie « ont dit non » en 1930 à l'achat de terrain privé pour agrandir les alpages. Ils « ont dit non » en 1968 à la vente du même terrain en vue du développement touristique.

Plusieurs autres catégories, bien que plus éloignées des attributs que nous avons définis comme « fondamentaux », se rapportent à des intérêts individuels et à des traits de la personnalité : « les liseurs » (un groupe de six personnes dont on sait qu'elles aiment lire), « les instruits » (ceux qui ont plus d'instruction que celle requise par l'enseignement obligatoire ou qui ont développé certaines capacités tenues pour intellectuelles, tel l'apprentissage des langues), « les travailleuses » (quelques femmes travaillant « comme un homme »), « ceux qui ne vont jamais au café » (catégorie restreinte et qu'il est par conséquent aisé de connaître), « ceux que le vin rend méchants » (catégorie assez nombreuse).

Les Brusonins utilisent fréquemment ces diverses catégories pour distinguer leurs compatriotes. Leur système de classification diffère sur beaucoup de points importants de notre tableau des « attributs fondamentaux ». Les catégories n'entrent pas en ligne de compte pour

tous. L'appartenance à l'une ou l'autre est sujette à variations, elle dépend du contexte et de l'interlocuteur. Elles renvoient à un large éventail de comportements, de croyances et d'attitudes en même temps qu'à certains « attributs fondamentaux » comme l'âge et le sexe et à certains domaines culturels spécifiques — économiques, religieux, sociaux. Certaines ne concernent qu'un nombre très restreint de personnes tandis que d'autres touchent presque tout le village. Les surnoms font aussi partie de ce système de classification, même si chaque catégorie ne compte qu'un seul membre.

Si le système de classification des Brusonins nous semble confus, c'est que sa fonction n'est pas de regrouper les individus sous des dénominateurs communs mais de mettre en évidence leur singularité. Les contradictions de notre tableau des « attributs fondamentaux » ne tiennent pas à la culture que nous étudions mais au tableau lui-même. Sa valeur réside dans la mise en évidence de la conception propre au Brusonin de la dichotomie individu et communauté.

L'unité du village — sa tradition paysanne et tout ce qui en découle — exige et soutient la singularité de l'individu. Les Brusonins ne sont pas des rouages interchangeables dans un système mécanique. Chacun évolue au sein d'un micro-environnement auquel il doit constamment s'adapter. Il est un être polyvalent, doté d'un capital varié de moyens et de techniques. L'une de ses ressources est la singularité : il peut posséder un terrain où il cultive les fraises depuis vingt ans (au lieu des quatre ou cinq ans habituels), un mayen inutilisé qu'il échange avec son frère contre quelques vignes, une chambre à coucher inutilisée qu'il loue à des touristes. L'une de ses techniques est la capacité de se fondre dans un groupe : en adhérant au syndicat des fruits et légumes, en prenant part à un souper de fin d'année, en étant membre du comité de la laiterie en tant que « le plus fort producteur ».

Le vrai Brusonin fait toujours jouer sa singularité contre sa conformité. En décrivant Bruson comme une société égalitaire, nous nous référons à l'uniformité fondée non sur l'égalité absolue mais sur l'équivalence. L'équivalence est issue de l'héritage commun — une vocation, une généalogie, une personnalité. C'est ce que le Brusonin entend quand il affirme : « Ici, nous sommes tous égaux. » Il n'y a pas de « riches » (mais certains sont plus « aisés »), personne n'est plus « intelligent » (mais certains sont plus « instruits »), personne n'est plus pieux (mais certains sont plus « pratiquants »). Ces catégories lui servent à décrire ses compatriotes par ce qu'ils ont d'exceptionnel. Elles se fondent implicitement sur la reconnaissance de la singularité de l'individu.

La façon de grouper les gens d'après leurs qualités particulières — allant jusqu'à créer des catégories ne comprenant qu'un seul membre (les surnoms) — n'est pas différente, fondamentalement, de celle que nous avons vue dans le chapitre précédent présider aux groupements

sociaux-structurels. Il n'y a entre elles qu'une différence de degré. Nous pouvons imaginer un spectre d'identification des individus. A l'un des bouts — le plus fortement associé à la communauté — la personnalité du Brusonin se fond complètement dans son appartenance au village. Il est identifié comme étant un Brusonin et l'un des descendants des ancêtres. En suivant le spectre, il apparaît ensuite plus spécifiquement comme membre d'une « famille », avec un nom, une affiliation politique et des convictions religieuses. La description se précise encore lorsqu'on atteint le point où commence la mémoire généalogique, où l'ancêtre devient un parent direct connu. Nous pouvons alors identifier l'individu comme faisant partie d'une parenté et d'un ménage singulier.

A ce moment, le spectre scintille et devient riche d'informations. L'individu membre du ménage est chef de l'exploitation. Comme tel, il contrôle un fonds de propriété propre, constitué de son héritage et de celui de sa femme, agrandi et amélioré grâce à ses capacités et à son travail. Propriétaire, il participe à une coopérative économique. Marié, il est membre d'une section politique et peut-être d'autres sociétés. Sa femme et lui sont engagés dans toutes sortes d'activités sociales, lui dans la sphère publique du café et elle dans la sphère privée du ménage. En plus de son insertion dans le réseau d'amitiés instrumentales englobant tout le village, il entretient, avec son « meilleur ami » et ses « grands amis », des relations amicales intimes indépendantes de tout contrôle extérieur. A ce point du spectre, il a établi son droit à l'indépendance et à l'égalité dans la « grande famille » villageoise. Il peut maintenant être décrit plus précisément à travers ses qualités propres, avant d'être finalement identifié en tant qu'individu, grâce à ce qu'il a de plus personnel : son surnom.

L'unité dans la diversité

Les deux points extrêmes du spectre renvoient directement à la dichotomie individu et communauté. Le Brusonin est identifié, à l'un des extrêmes, par son appartenance anonyme au village, à l'autre, par son appartenance à un groupe unique. Nous pouvons donc décrire le village de Bruson comme une entité composée d'éléments divers.

Bien que le ménage soit la plus petite unité sociale, il joue un rôle très important puisqu'il est le véhicule de l'expression individuelle. Sa structure s'oppose à celle de la « grande famille » villageoise. L'individu participe aux deux ; il se meut entre ces pôles, exploitant cette situation à son plus grand avantage. Sans renoncer à y figurer en tant que pair, il profite pleinement de son appartenance à une petite communauté étroitement unie, en travers du système simple de la réciprocité. Chaque service rendu est payé dans une monnaie d'échange accessible à tous — la monnaie d'échange du ménage : nourriture et boisson.

Cette monnaie d'échange reflète l'idéologie paysanne de la liberté fondée sur la propriété privée. La nourriture et la boisson offertes « en paiement » sont, idéalement, les produits de son propre travail et de sa propre terre. Bien que le Brusonin n'aspire pas à une augmentation rapide et facile de son capital immobilier ni à des profits élevés, il est néanmoins un capitaliste opérant dans un système de libre entreprise. Il cherche à réinvestir ses bénéfices et à conserver de bonnes relations avec ses pairs. Dans le meilleur des cas, il ne touche pas à son avoir et s'acquitte immédiatement de toute dette. Cette condition remplie, l'idéologie paysanne est comblée : le Brusonin est libre, indépendant, et il se suffit à lui-même.

Dans cette entreprise, les villageois ne sont pas rivaux mais collègues. Comme tels, ils appartiennent tous à une organisation plus large — la communauté villageoise — dont l'existence dépend d'ailleurs du bon vouloir de ses membres de respecter les règles qu'ils ont établies. Celles de la réciprocité sont issues de la culture traditionnelle prémonétaire prescrivant le « paiement » (en boisson ou en nourriture) pour les hommes et le « remplacement » (en produits ou en travail) pour les femmes — l'objectif étant, pour les deux parties, l'annulation de la dette et le retour à un statut d'égalité.

Deux exemples concrets — dont chacun aurait pu tourner en bévue méthodologique — illustrent la nature essentiellement traditionnelle de ce système. Rendant visite à un couple, je racontai à la femme que la veille son mari m'avait gentiment « acheté » un café. Le mari parut très choqué et je me rendis compte d'avoir dit quelque chose d'impropre. Je corrigeai immédiatement le mot « acheté » en « offert », en insistant sur l'aspect cadeau de l'événement. Il se détendit alors et se mit à expliquer à sa femme que j'avais même refusé de prendre de la crème avec le café. Il voulait dire par là que j'étais une vraie Brusonintse, sachant accepter un cadeau tout en refusant fermement d'en accepter un trop grand et de me mettre ainsi en position de débitrice.

Le second incident se produisit lorsqu'une femme ayant appris que j'en avais aidé d'autres à ramasser les framboises me proposa de travailler pour elle. En m'offrant de me payer le travail, elle me traitait en étrangère au village et plus particulièrement comme les ouvrières agricoles dont certains louent les services pour le temps des récoltes. Je refusai avec quelque gêne et lui dis que je serais heureuse de lui rendre service, mais sans être payée. Elle rétablit rapidement la situation en m'invitant à venir simplement cueillir quelques framboises pour moi. J'acceptai mais je fis très attention de ne garder qu'une petite partie des framboises que j'avais cueillies. Mon attitude transforma la situation en un échange habituel de services. Nous étions donc potentiellement dans la situation créancier-débiteur, et je fus aussitôt, en annulation du contexte commercial, invitée à prendre le thé.

Par rapport à la famille convergente, le ménage est le dépositaire de la propriété privée, fondement de l'idéologie paysanne de la liberté. Le ménage est du reste plus perçu comme une unité économique que comme une unité familiale. Dépendant d'abord économiquement des deux ménages parents, qui ont encore le contrôle de la propriété, il prend peu à peu de l'importance et, après le partage de la propriété entre les héritiers, le chef de famille devient chef de l'exploitation. Comme la propriété se transmet de manière égale et bilatérale, sa réussite économique dépend de la bonne volonté mutuelle de ses fondateurs, les deux conjoints. En vue de tirer le meilleur parti possible de leur situation économique et en respectant l'obligation légale, ils considèrent leurs biens respectifs comme une seule unité. Les enfants héritant à leur tour de manière égale et bilatérale, le fonds de propriété d'un ménage a une durée de vie d'une génération. Son extension et sa bonne gestion dépendent de l'habileté du chef de l'exploitation. Bien qu'individuelles, elles ne donnent lieu à aucune compétition entre les Brusonins. Des motifs de conflit peuvent toutefois surgir entre les héritiers au moment du partage. Malgré de fréquentes chicanes relatives à l'héritage, la rivalité n'est pas encouragée et tout est fait pour concilier les besoins individuels. Lorsqu'un accord complet est impossible, la chicane même, en coupant les voies de communication entre les individus concernés, met fin aux compétitions. Il n'y a pas non plus de concurrence au sein de la communauté villageoise. La réussite finale d'un individu est attribuée à l'acquisition judicieuse des moyens de faire fructifier son héritage et à une habileté particulière dans l'administration de son fonds de propriété.

Le Brusonin utilise ses multiples ressources de manière libre et indépendante. Il affirme sa liberté en abandonnant une partie pour participer à la communauté villageoise. Il bénéficie ainsi de l'image du village en tant que collectivité ayant en commun une histoire, des traditions, une langue, une vocation, une personnalité et une continuité. En tant qu'individu, il descend des ancêtres communs (« Ici, nous sommes tous parents ») et a accès au réseau d'entraide de l'amitié instrumentale (« Ici, nous sommes tous amis »). La perte de sa liberté est le corollaire de sa participation, qui donne à la société droit de regard sur ses relations avec sa famille, ses amis et ses associés et les soumet aux normes publiques. En compensation, le Brusonin se réserve une zone d'activité privée et indépendante — le ménage et les amitiés émotionnelles.

La coexistence des formes émotionnelle et instrumentale de l'amitié n'entre pas en contradiction avec la théorie de Wolf. Elle en constitue un cas particulier. Suivant son raisonnement, on s'attend à rencontrer l'amitié émotionnelle dans des sociétés à mobilité sociale très faible, où les individus sont fortement dépendants d'un système fondé sur la parenté, fermé sur lui-même et structuré de manière rigide. Dans de

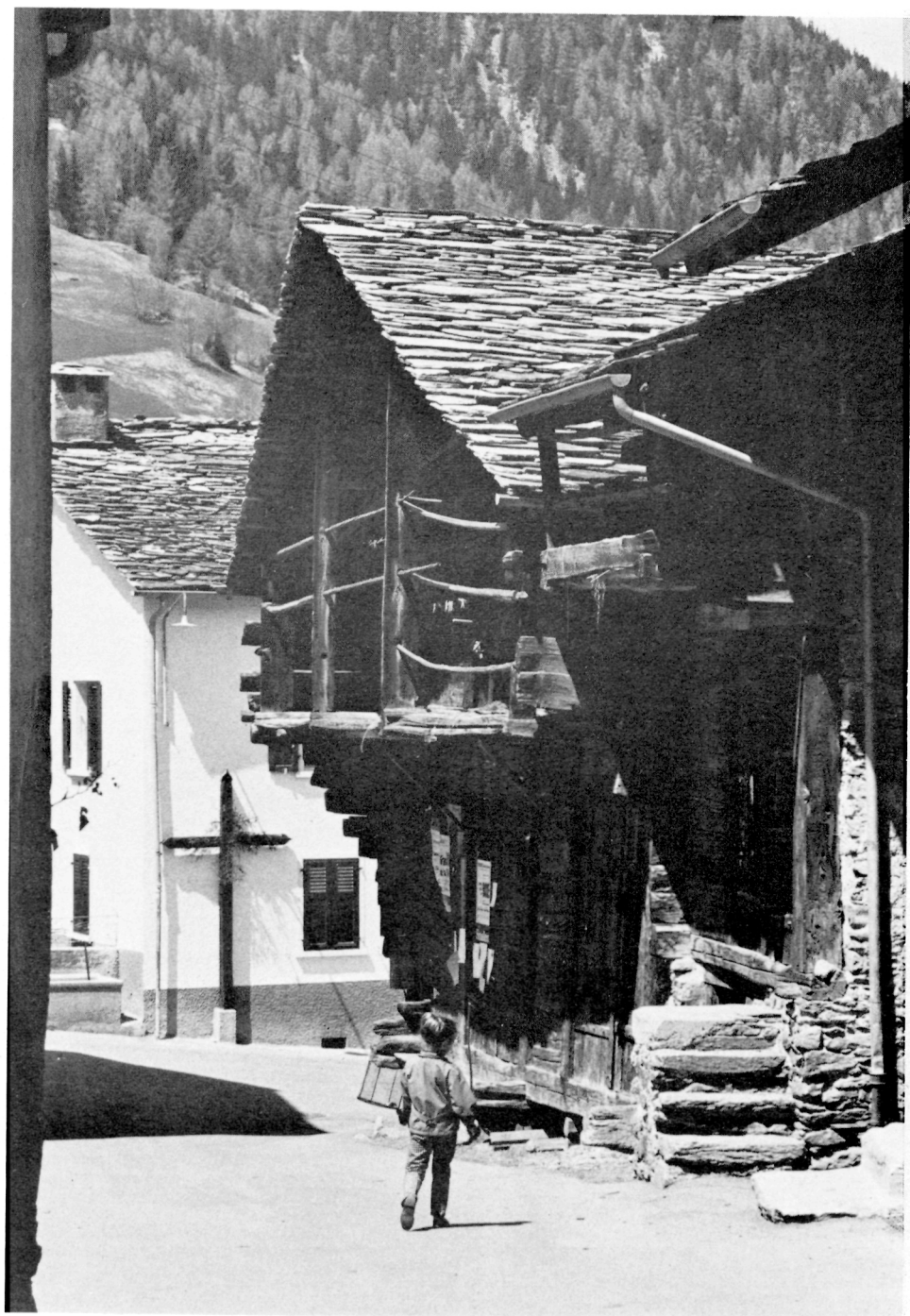
telles sociétés, l'amitié émotionnelle peut représenter la seule possibilité « de se libérer affectivement et d'échapper aux contraintes de son rôle social ¹². L'amitié instrumentale pour sa part est liée à des situations caractérisées par une grande mobilité sociale, un système de parenté faiblement structuré, et un tissu inégal d'influences, dont l'individu peut tirer parti en établissant les liaisons nécessaires.

Sur la base de notre séparation type entre l'individu et la communauté, nous pouvons décrire Bruson comme une société économiquement individualiste, basée sur une idéologie de l'égalité. L'équivalence — il ne s'agit pas d'égalité absolue — est l'attribut de tous les Brusonins en vertu d'un héritage commun, la vocation paysanne et son idéologie de la liberté liée à la propriété privée. Le statut d'égalité revendiqué en vertu de cet héritage commun est synonyme d'indépendance : on ne doit rien à personne. Le réseau villageois d'amitiés instrumentales, établi sur la parenté réelle ou supposée de tous les habitants, forme la structure égalitaire assurant l'indépendance individuelle, grâce à des mécanismes permettant de corriger des déséquilibres momentanés provoqués par un endettement.

L'amitié instrumentale pénètre toute la vie sociale et contribue pour une grande part à sa continuité culturelle. Elle est en un sens le système social même de Bruson, puisqu'elle se confond avec le réseau de parenté global garant de l'égalité de tous les Brusonins. Il n'existe parmi eux aucune compétition, ni dans les ressources, ni dans leur mise en valeur. Les biens et leur gestion sont du ressort privé, ils appartiennent à la sphère du ménage. On accorde néanmoins une grande importance à la « présentation de soi » comme un égal dans la société, quelqu'un dont la liberté doit être respectée. Le Brusonin, en conformant sa conduite aux règles de l'amitié instrumentale, manifeste son égalité et protège son intimité. Ses amitiés émotionnelles constituent une réponse directe aux contraintes qu'il subit dans la sphère publique. Les « meilleurs amis », à l'instar de la propriété et du ménage, sont du domaine privé. Le choix et la conduite de ces relations dépendent des seuls impératifs individuels.

L'interférence continuelle entre individu et communauté s'exprime socio-structurellement dans le ménage et son fonds de propriété, dans le système de parenté englobant l'ensemble du village, dans le réseau d'amitiés instrumentales et dans les amitiés émotionnelles privées et personnelles. Le paradoxe idéologique de l'unité dans la diversité soutient cette structure et permet aux individus d'agir de manière indépendante tout en étant insérés dans la collectivité. Il en résulte une culture dont le fondement organique est la solidarité — par l'interaction de divers éléments — et dont la survie repose sur la préservation de la diversité.

¹² E. Wolf, *Kinship...*, 1966, pp. 1-22.



Une rue de Bruson



Un authentique Brusonin



La bénédiction de l'alpage de Mille



La distribution du fromage de la laiterie



Dans les vignes de Fully



Le thé : geste de l'amitié



La fête patronale ou saint Michel, veillez sur Bruson !



La répétition de l'Alpenrose

| | | |
|-------|---------------------------------------|------------|
| 281MX | EUGENE DESLARZES | 1845/09/24 |
| 60MX | DAMIAN DESLARZES | 1471/09/12 |
| 62MX | ALFRED DESLARZES | 1907/07/13 |
| 16M | MARCEL DESLARZES | 1937/01/02 |
| 18F | ROSE MARET (DESLARZES) | 1907/03/17 |
| 48M | EUGENE DESLARZES | |
| 447M | CLAUDE DESLARZES | |
| 488F | CHRISTIANE DESLARZES | |
| 489M | JEAN-CLAUDE DESLARZES | |
| 449M | YVES DESLARZES | |
| 49M | ALFRED DESLARZES | 1903/05/24 |
| 51F | HONORINE CHAPPUIS (DESLARZES) | 1905/02/28 |
| 450F | MONIQUE ASTIER (CHAPPUIS) | |
| 491M | PHILIPPE ASTIER | |
| 492F | FRANCOISE ASTIER | |
| 451M | JEAN-JACQUES CHAPPUIS | |
| 52F | MARTE-LOUISE BAILLIFARD (DESLARZES) | 1911/06/29 |
| 354M | RENE BAILLIFARD | 1944/04/21 |
| 355F | MARIE-EUGENIE BAILLIFARD | 1946/06/13 |
| 356F | ANNE-LISE BAILLIFARD | 1952/09/07 |
| 70F | EUGENIE DESLARZES | 1886/08/22 |
| 68F | ALINE VAUDAN (DESLARZES) | 1882/07/03 |
| 66M | EDOUARD DESLARZES | 1875/09/15 |
| 67FX | MARTE-LOUISE BAILLIFARD (DESLARZES) | 1878/01/29 |
| 13M | MARIUS BAILLIFARD | 1900/09/27 |
| 12F | MEDWIGE DESLARZES (BAILLIFARD) | 1928/09/13 |
| 71M | PAUL DESLARZES | 1957/12/13 |
| 72M | JEAN-LUC DESLARZES | 1961/01/15 |
| 73F | CECILE DESLARZES | 1955/08/21 |
| 11M | FRANCIS BAILLIFARD | 1937/11/10 |
| 75M | PIERRE BAILLIFARD | 1934/07/07 |
| 77M | PIERRE-YVES BAILLIFARD | 1960/09/09 |
| 78M | EDDY BAILLIFARD | 1962/09/00 |
| 79F | VERONIQUE BAILLIFARD | 1964/09/09 |
| 318F | JULIA BESSON (BAILLIFARD) | 1899/03/29 |
| 454M | PIERRE BESSON | |
| 494M | PIERRE-ANDRE BESSON | |
| 495F | MARIE-PAUL BESSON | |
| 496F | CATHERINE ELIZABETH BESSON | |
| 455F | LAURENCE MEYLAN (BESSON) | |
| 497M | ELIF MEYLAN | |
| 498M | ALEXANDRE MEYLAN | |
| 499M | GERARD MEYLAN | |
| 319F | BERNADETTE BRUCHEZ (BAILLIFARD) | 1902/06/15 |
| 321F | ROSE-MARIE BRUCHEZ | 1937/04/17 |
| 323F | MARIE-CHRISTINE BRUCHEZ | 1957/11/29 |
| 324F | JEANNE BESSE (BRUCHEZ) | 1927/03/19 |
| 326M | MARC BESSE | 1954/11/22 |
| 327F | SIMONE BESSE | 1958/01/30 |
| 328M | MICHEL BESSE | 1960/07/30 |
| 454F | DENISE MARET (BRUCHEZ) | |
| 500M | JEAN-DANIEL MARET | 1954/00/00 |
| 501F | MARIE-PAUL MARET | 1957/00/00 |
| 502F | MARINETTE MARET | 1966/00/00 |
| 459M | GEORGES BRUCHEZ | |
| 460M | RAYMOND BRUCHEZ | |
| 506F | CORINNE BRUCHEZ | 1960/09/09 |
| 507F | NICOLE BRUCHEZ | |
| 508F | ANIQUE BRUCHEZ | |
| 329FX | AGNES BAILLIFARD | 1906/05/06 |
| 330MX | JEAN BAILLIFARD | 1904/07/29 |
| 331M | FRANCOIS BAILLIFARD | 1909/05/07 |
| 339F | MARIE-CLAIRE PERRAUDIN (BAILLIFARD) | 1944/05/26 |
| 466M | ALEXANDRE PERRAUDIN | |
| 340M | MARC BAILLIFARD | 1937/07/20 |
| 341M | LAURENT BAILLIFARD | 1947/01/18 |
| 203F | GABRIELLE FILLIEZ (BAILLIFARD) | 1936/07/15 |
| 390M | JEAN-MARC FILLIEZ | 1955/04/02 |
| 391F | ANNE-LISE FILLIEZ | 1956/09/11 |
| 392M | SYLVAIN FILLIEZ | 1958/07/24 |
| 393M | CLAUDE FILLIEZ | 1959/06/11 |
| 505F | CATHERINE FILLIEZ | 1965/03/00 |
| 379F | AGNES VAUDAN (BAILLIFARD) | 1919/10/26 |
| 381F | EDITH VAUDAN | 1946/05/03 |
| 382M | JEAN-PAUL VAUDAN | 1947/05/10 |
| 383M | BERNARD VAUDAN | 1948/11/17 |
| 384F | MONIQUE VAUDAN | 1950/09/29 |
| 385M | MAURICE VAUDAN | 1957/12/04 |
| 386F | ISABELLE VAUDAN | 1961/07/29 |
| 64MX | EMILE DESLARZES | 1884/09/27 |
| 15M | PIERRE DESLARZES | 1926/05/17 |
| 71M | PAUL DESLARZES | 1957/12/13 |
| 72M | JEAN-LUC DESLARZES | 1961/01/15 |
| 73F | CECILE DESLARZES | 1955/08/21 |
| 283MX | VALENTIN DESLARZES | |
| 288M | JOSEPH DESLARZES | 1883/00/00 |
| 785M | PIERRE DESLARZES | 1909/08/02 |
| 788F | BEATRICE-STEPHANIE JOSEPH (DESLARZES) | 1937/07/13 |
| 789M | STEPHAN DESLARZES | 1938/10/17 |
| 791M | FREDERIC DESLARZES | 1966/04/07 |
| 792F | ROXANNE DESLARZES | 1968/08/10 |
| 793M | CHRISTIAN JOSEPH DESLARZES | 1943/03/11 |
| 795M | NICOLAS DESLARZES | 1966/03/02 |
| 796M | RAPHAEL DESLARZES | 1946/03/07 |
| 786M | ALBERT DESLARZES | 1909/08/02 |
| 801M | BERNARD DESLARZES | 1940/06/16 |
| 802F | CHANTAL GAY (DESLARZES) | 1941/12/04 |
| 763F | BRIGITTE DESLARZES | 1944/09/09 |
| 766MX | PIERRE-ANDRE GARD | 1946/06/14 |
| 468M | RENE DESLARZES | |
| 798F | DOMINIQUE DESLARZES | 1949/07/18 |
| 799F | MARIE-JOSE DESLARZES | 1952/01/30 |
| 289FX | MARIE FILLIEZ (DESLARZES) | 1873/03/25 |
| 296FX | MARIE-LOUISE MORENO (FILLIEZ) | 1902/06/14 |
| 35M | PIERRE MORENO | 1931/00/00 |
| 36M | JACQUES MORENO | 1955/00/00 |
| 37M | CHRISTOPHE MORENO | 1963/00/00 |
| 38F | MARTINE MORENO | 1964/00/00 |
| 39M | FRANCOIS MORENO | 1965/00/00 |
| 297F | CELINA DESLARZES | 1878/10/20 |
| 251MX | FLORIDE DESLARZES | 1872/01/17 |
| 298F | JOSEPHINE MARET (DESLARZES) | 1911/07/11 |
| 495M | MICHEL MARET | 1941/03/11 |
| 496F | MARIANNE MARET | 1945/12/05 |
| 299F | GABY BRUCHEZ (DESLARZES) | |
| 284FX | EUPHROSINE VAUDAN (DESLARZES) | 1841/07/15 |
| 231FX | MATHILDE VAUDAN | 1871/02/06 |
| 285FX | PAULINE VAUDAN | 1873/02/26 |
| 286M | MAURICE VAUDAN | 1878/04/15 |
| 469FX | LOUISE FELLAY (VAUDAN) | |
| 471M | MAXIME FELLAY | |
| 516M | ANDRE-LOUIS FELLAY | |
| 517F | MARIE-JOSEPH FELLAY | |
| 518F | ELIZABETH FELLAY | |
| 472M | CLEMENT FELLAY | |
| 510M | ROGER FELLAY | |
| 511M | MICHEL FELLAY | |
| 512M | PIERROT FELLAY | |
| 513M | CHARLES-ALBERT FELLAY | |
| 514M | JEAN-CLAUDE FELLAY | |
| 473F | VALERIE RODUIT (FELLAY) | |
| 520MX | CANDIDE RODUIT | |
| 521M | RENE RODUIT | |
| 522M | LAURENT RODUIT | |
| 474FX | CANDIDE FELLAY | |
| 475F | ELIZABETH DARBELLAY (FELLAY) | |
| 90M | JEAN FELLAY | 1914/03/03 |
| 372F | JULIETTE BESSE (FELLAY) | 1943/10/17 |
| 9F | ANNICK BESSE | 1968/12/23 |
| 373M | PAUL FELLAY | 1942/11/19 |
| 680M | PATRIC FELLAY | 1965/12/07 |
| 681F | VERONIQUE FELLAY | 1966/12/07 |
| 374M | JEAN-BERNARD FELLAY | 1946/10/29 |
| 525MX | MAURICE DESLARZES | |
| 527MX | EUGENIE DESLARZES | 1871/00/00 |
| 528MX | FRANCOIS DESLARZES | 1875/00/00 |
| 536M | XAVIER DESLARZES | 1901/00/00 |
| 537M | GABRIEL DESLARZES | 1902/00/00 |
| 538FX | ANGELE DESLARZES | 1903/00/00 |
| 539FX | MARIE-LOUISE DESLARZES | 1905/00/00 |
| 540M | LAURENT DESLARZES | |
| 541M | PIERRE DESLARZES | |
| 542F | MARIE-THERESE DESLARZES | |
| 529M | GUSTAVE DESLARZES | 1878/00/00 |
| 544M | FERNAND DESLARZES | |
| 545M | MARC DESLARZES | |
| 549M | NICOLAS DESLARZES | |
| 550M | JEAN-PIERRE DESLARZES | |
| 551M | PAUL-MARIE DESLARZES | |
| 552F | JOSETTE DESLARZES | |
| 546M | JOSEPH DESLARZES | |
| 530FX | CELINA DESLARZES | 1880/00/00 |
| 531MX | ALFRED DESLARZES | 1882/00/00 |
| 532F | AUGUSTA VAUDAN (DESLARZES) | 1884/00/00 |
| 554F | ODILE VAUDAN (VAUDAN) | |
| 557F | MARIE-MADELEINE VAUDAN | |
| 558F | CHRISTIANE VAUDAN | |
| 559M | JEAN-LUC VAUDAN | |
| 560M | MICHEL VAUDAN | |
| 561F | BRIGITTE VAUDAN | |
| 555M | XAVIER VAUDAN | |
| 533M | CYRILLE DESLARZES | 1888/00/00 |
| 563F | DELPHINE DESLARZES | |
| 564M | LOUIS DESLARZES | |
| 565M | PIERRE DESLARZES | |
| 566M | FRANCIS DESLARZES | |
| 567F | BLANCHE GUIGOZ (DESLARZES) | |
| 568M | RAYMOND DESLARZES | |
| 534FX | ALICE DESLARZES | 1866/00/00 |
| 591MX | LOUIS DESLARZES | |
| 616M | MAURICE DESLARZES | |
| 770FX | LOUISE DESLARZES | 1911/03/04 |
| 771M | LOUIS DESLARZES | 1912/03/19 |
| 773F | INES DESLARZES | 1948/01/10 |
| 774M | ALBERT DESLARZES | 1949/07/17 |
| 775M | MAURICE DESLARZES | 1950/08/16 |
| 617F | MARIE DESLARZES | |
| 755FX | SUZANNE GARD (PACHE) | 1911/12/15 |
| 757F | SIMONE FELLAY (GARD) | 1935/12/04 |
| 759M | PIERRE FELLAY | 1959/05/07 |
| 760M | JEAN FELLAY | 1961/05/09 |
| 761F | STEPHANIE FELLAY | 1969/02/23 |
| 762M | STANISLAS GARD | 1937/05/27 |
| 764F | EDITH MARIE GARD | 1939/09/28 |
| 765F | CLAUDINE ELISG (GARD) | 1942/03/10 |
| 766MX | PIERRE-ANDRE GARD | 1946/06/14 |
| 767M | JEAN GARD | 1943/05/26 |
| 742F | MARTHE CARRON (PACHE) | 1916/11/07 |
| 748M | MAURICE CARRON | 1946/10/19 |
| 749M | ROGER CARRON | 1947/11/19 |
| 750F | MARIE CARRON | 1949/06/22 |
| 751M | LAURENT CARRON | 1950/12/17 |
| 752M | ALBERT CARRON | 1954/01/07 |
| 753F | GISELLE CARRON | 1955/07/19 |
| 754F | MIREILLE CARRON | 1957/08/09 |
| 618MX | ALBERT DESLARZES | 1875/10/03 |
| 777F | RENEE YVONNE BLACHETTE (DESLARZES) | 1909/08/28 |
| 779F | DENISE DESPALENS (BLACHETTE) | |
| 780M | MARC DESLARZES | 1913/08/06 |
| 782M | LUC DESLARZES | 1943/10/23 |
| 783M | JOE DESLARZES | 1946/01/24 |

Fig. 11 - Les descendants d'Eugène Deslarzes

BIBLIOGRAPHIE

- Odile Andan, *Essai de modernisation d'un village de montagne en Valais*, Bruson, Lausanne 1965, Imprimerie Louis Couchoud S. A., 93 p., illus.
- Archives de la commune de Bagnes.
- Gérald Berthoud, *Changements économiques et sociaux de la montagne*, Vernamiège en Valais, Berne 1967, Editions Francke, 277 p., fig., dépl., pl.
- Gunnar Bjerrøme, *Le patois de Bagnes* [Valais], Stockholm 1957, Almqvist & Wiksell, 257 p., carte.
- Luc Boltanski, *Le bonheur suisse*, Paris 1966, Les Editions de Minuit, 211 p., cartes, diag.
- Robert K. Burns, Jr., *The Circum-Alpine Culture Area, A Preliminary View*, 1963, *Anthropological Quarterly* 36 :3, pp. 130-155.
- Maurice Chappaz, *Portrait des Valaisans en légende et en vérité*, Lausanne 1965, Cahiers de la Renaissance vaudoise, 213 p., pl.
- Louis Courthion, *Esquisse historique de la vallée et de la commune de Bagnes-en-Valais*, Revue historique vaudoise, 56 p. 1893. - *Les veillées des mayens*, Genève 1896, Ch. Eggimann, 219 p., ill. - *Le peuple du Valais*, Genève 1903, A. Jullien, 242 p. - *Bagnes-Entremont-Ferrex*, Genève 1907, A. Jullien, 300 p., fig. - *La vie communale en Valais*, Wissen und Leben, octobre 1916, pp. 140-145 et 179-191.
- Dictionnaire historique et biographique de la Suisse*, 8 vol., Neuchâtel, Attinger, 1921-1934.
- André Donnet, *Guide artistique du Valais*, Sion 1954, Editions Fipel, 126 p., illus.
- F. A. O., *Situation économique et sociale de la population montagnarde en Suisse*, Berne 1959, Département fédéral de l'économie, Division de l'agriculture, 96 p., ill.
- Pierre Gabert et Paul Guichonnet, *Les Alpes et les Etats alpins*, Paris, Presses universitaires de France 1965, 286 p., planches, cartes.
- Elisabeth J. Gossop, *Recent Population Trends and Economic Changes in Two Alpine Valleys : The Val de Bagnes [Valais, Switzerland] and Valpeline [Aosta, Italy]*. Unpublished thesis. Cambridge University, Cambridge, 92 p., illus.
- Groupe de recherches en anthropologie, *Essai de monographie comparée de deux villages du canton de Vaud : Oppens et Orzens*, Montreux 1965, Imprimerie Ganguin & Laubscher S. A., 517 p., illus.
- Daniela Gsell, *Ernährungs- und Gesundheitszustand in Bruson/Bagnes [Wallis]*, Mitteilungen aus dem Gebiete der Lebensmitteluntersuchung und Hygiene, 43 p., diag., tables.
- Heinrich Gutersohn, *Geographie der Schweiz*, t. II, 1 : Wallis, Tessin, Graubünden, Bern 1961, Kummerly & Frey.
- Georges Lobsinger, *Quelques aspects de la population suisse*, Globe, N° 106 (Mémoires), Société de géographie de Genève, Genève 1966, Athénée.
- Jean Loup, *Pasteurs et agriculteurs valaisans. Contribution à l'étude des problèmes montagnards*, Grenoble 1965, Imprimerie Allier, 679 p., tables, carte, dépl.
- Alice F. A. Mutton, *Central Europe. A Regional and Human Geography*, New York 1961, John Wiley & Sons Inc., 175 p., ill.
- Raoul Naroll, *Some problems for Research in Switzerland*, in *Symposium on Community Studies in Anthropology*, V. E. Garefield & E. Friedel, eds, Seattle 1964, University of Washington Press, pp. 4-9.

- Francis Perraudin, *Mauvoisin dans le haut val de Bagnes*, Les Alpes 43, 11 p., ill., [n. d.].
- C.-F. Ramuz, *Farinet*, Editions Rencontre, œuvres complètes, t. 14, 1968, 379 p.
- Robert Redfield, *The little Community, and Peasant Society and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956, 92 p.
- Denis de Rougemont, *La Suisse, ou l'histoire d'un peuple heureux*, Lausanne 1965, Le livre du mois (1970), 328 p., planches.
- Marc-R. Sauter, *Préhistoire du Valais, des origines aux temps mérovingiens*, Vallesia V, 69 p.
- David M. Schneider, *American Kindship : A Cultural Account*, New Jersey 1968, Prentice-Hall, incl., 17 p.
- Elman R. Service, *Primitive Social Organisation*, New York 1962, Random House, 211 p.
- André Siegfried, *La Suisse, démocratie-témoin*, Neuchâtel 1948, La Baconnière, 3^e éd. (1956), 238 p., illus.
- Karl Suter, *L'économie alpestre au val de Bagnes*, essai géographique, Bulletin de la Murithienne, fasc. 61, 1943-1944, 123 p., carte.
- Jean Valarché, *L'organisation sociale rurale du Valais et son évolution*, Revue suisse d'économie et de statistique, 96, fasc. 2, pp. 171-184, 1960.
- Jean Vallat, *Développement rural à Bruson, village de montagne en Valais*, Paris 1966, Organisation de coopération et de développement économiques, 53 p., tab., diag.
- Daniela Weinberg, 1972, *Cutting the pie in the Swiss Alps*, in *Anthropological Quarterly* 45 (3), juillet.
- Daniela Weinberg, 1972, *Cutting the pie in the Swiss Alps*, in *Anthropological Quarterly* information, in *Informations des sciences sociales*, 11 (6), pp. 37-59.
- Eric R. Wolf, *Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies*, in *The Social Anthropology of Complex Societies*, ASA Monographs, N° 4, London : Tavistock Publications, 1966, pp. 1-22.

GLOSSAIRE

- Classe** : Tous les Bagnards nés, et par conséquent confirmés, la même année. Une désignation religieuse, sociale et civile.
- Classe d'âge** : Personnes comprises dans une catégorie d'âge délimitée et perçues par la communauté comme un groupe distinct.
- Famille nucléaire** : Unité résidentielle comprenant les parents et leurs enfants célibataires.
- Famille étendue** : Unité résidentielle comprenant une famille nucléaire plus un (des) parent(s).
- Famille convergente** : Unité non résidentielle comprenant un ménage et le ménage des parents d'un conjoint.
- Parents linéaires** : Personnes liées par descendance directe, y compris les frères et sœurs, formant ainsi une « lignée » de parenté.
- Parents collatéraux** : Personnes liées par descendance indirecte, à travers des parents directs. Ainsi les cousins, les oncles et les tantes, les neveux et les nièces.
- Parents consanguins** : Personnes liées par descendance directe ou indirecte.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|-------------------------------------------------|-----|
| PRÉFACE | 5 |
| AVANT-PROPOS | 7 |
| Chapitre I | |
| LA TOILE DE FOND | |
| Quelques problèmes | 9 |
| Le problème | 13 |
| Le village | 16 |
| L'économie | 23 |
| De la propriété | 26 |
| Chapitre II | |
| LE MÉNAGE | |
| Le ménage | 30 |
| Extensions du principe du ménage | 35 |
| La gastronomie économique | 36 |
| Les femmes et le commerce | 42 |
| La gastronomie sociale | 48 |
| Les visites de groupe | 52 |
| La famille convergente | 54 |
| La gastronomie rituelle | 56 |
| Dans la sphère publique | 60 |
| Chapitre III | |
| FAMILLE, AMIS ET ASSOCIÉS | |
| Les relations sociales à Bruson | 64 |
| Ménage, parenté et famille | 70 |
| Héritage | 79 |
| Etude d'un cas particulier d'héritage | 84 |
| Parenté et responsabilité | 98 |
| Amitié | 101 |
| Les « sociétés » | 108 |
| Chapitre IV | |
| CONCLUSIONS | |
| L'idéologie de la singularité | 117 |
| L'unité dans la diversité | 122 |
| Bibliographie | 126 |
| Glossaire | 127 |